sommaire

le mouvement charismatique

---

les livres

tome XXV — novembre-décembre 1975 — n° 125

renouveau ou perversion ?

Il semble utile d'ouvrir ce numéro par une remarque préliminaire : les prises de position qui existent actuellement au sujet du mouvement charismatique — elles vont du refus passionnel à l'attachement aveugle — peuvent au moins être considérées comme l'indice d'une importance accordée à ce mouvement.

D'un côté, certains nous ont fait savoir que c'était déjà accorder trop d'importance au mouvement charismatique que de faire un numéro spécial à son sujet : « moins on en parle, mieux cela vaut ». *Il s'agirait, en quelque sorte, d'une maladie honteuse dans l'Eglise. De l'autre côté, un leader charismatique, ayant appris également la préparation de ce numéro, nous écrivit qu'il préférerait que nous parlions un peu moins d'eux : c'était par crainte que nous n'ayons à leur égard une attitude peu favorable. L'un, voyant ce mal se propager dans l'Eglise, estimait que le simple fait d'en parler était lui faire trop de publicité. L'autre préférait de notre part un silence plus rassurant afin qu'on le* « laisse vivre un peu plus ce que l'Esprit lui suggère ».

Ces deux réactions sont très significatives du climat actuel. La passion que l'on met à être pour ou contre indique, au minimum, que l'enjeu n'est pas sans importance, quel que soit par ailleurs le nombre des adeptes : enjeu de renouveau authentiquement spirituel pour les uns, enjeu de perversion profonde de la foi pour les autres.

Ce numéro n'échappe pas au climat conflictuel que l'on vient d'évoquer. L'inverse serait d'ailleurs plutôt étrange. Mais, comme nous nous efforçons de le faire chaque fois, nous avons cherché à réunir des éléments indispensables à une compréhension un peu rigoureuse de ce phénomène.

On ne peut se contenter de dire que le mouvement charismatique est fondé sur une « expérience ». *Qu'il en soit ainsi, nul ne le contestera, mais encore peut-on chercher à en savoir un peu plus... en se demandant, par exemple, quelle est la genèse, explicite ou implicite, d'une telle expérience, quels processus psychologiques particuliers elle met en œuvre, à quels moments singuliers de l'histoire elle apparaît et disparaît, à quelles couches sociales appartiennent ceux qui s'en réclament. C'est, assure-t-on, une* « expérience de l'Esprit Saint » *: il n'en est que plus intéressant de s'enquérir pour savoir si des expériences analogues n'existeraient pas dans d'autres aires culturelles et de rechercher pourquoi, ici et là, en terre*

païenne et en terre chrétienne, naissent de tels phénomènes. Il s'agit, dit-on, d'une « expérience de libération » *dans l'Esprit : raison de plus pour se demander comment un tel mouvement se situe concrètement par rapport aux forces de libération sociale ou politique. Il faut également y voir un signe que* « l'Esprit-Saint est destiné à tous les chrétiens » *et non seulement à la hiérarchie : il n'en est que plus urgent de rechercher si le renouveau charismatique bouleverse, infléchit ou au contraire renforce la structure des pouvoirs actuellement à l'œuvre dans l'Eglise.*

Accomplir une telle démarche, c'est accepter de prendre à l'égard du mouvement charismatique une « distance » indispensable, et ne pas se contenter de l'interprétation que les adhérents eux-mêmes peuvent donner de leur propre expérience. C'est adopter une attitude « désacralisante » qui est inhérente à tout effort de connaissance rigoureuse.

En plus de leur intérêt propre, ces recherches fournissent des éléments qui devront être pris en compte pour l'élaboration d'un discernement théologique. Celui-ci ne saurait être déduit naïvement de telles recherches, pas plus qu'il ne peut en faire l'économie. De telles études ont l'intérêt de nous montrer ce qui sous-tend cette fameuse « expérience de l'Esprit » dont parlent les charismatiques. Elles en manifestent les composantes historiques, sociales, etc. Bref, elles font apparaître « l'expérience de l'Esprit » comme une expérience humaine qui met en œuvre et organise d'une façon particulière certaines composantes psychologiques, culturelles, etc. Puisque la présence de l'Esprit est affirmée au sein de cette réalité humaine particulière que l'on appelle le mouvement charismatique, on laisse donc entendre que l'Esprit de Jésus-Christ serait en connivence avec la façon particulière dont s'organise, au sein d'un tel mouvement, la « matière humaine ». Le travail de discernement théologique passera par la prise en compte de cette « matière » pour répondre à la question : « à quelle pratique de la vie humaine se trouve ici lié l'Esprit de Jésus-Christ ? »

Il est également un autre point de départ du discernement théologique, c'est l'affirmation de saint Jean : « Dieu, personne ne l'a jamais vu ». *C'est la raison pour laquelle nous sommes voués à nous interroger sur la forme humaine de notre existence dès lors que nous nous interrogeons sur la présence de l'Esprit. Ces deux points de départ ont partie liée si l'on en croit la façon dont procède le Nouveau Testament et si l'on admet effectivement*

que Dieu se donne à voir, lui que personne n'a jamais vu, dans la figure humaine de Jésus. Dieu s'indique à nous — et nous répondons à Dieu — dans une façon de vivre instauratrice de rapports personnels et collectifs nouveaux entre les hommes. C'est Isaïe fustigeant les prières du peuple parce que ses « mains sont pleines de sang », *c'est Jésus recommandant d'abandonner son offrande à l'autel pour aller se réconcilier avant d'y revenir, c'est saint Jean écrivant que* « celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, ne saurait aimer Dieu qu'il ne voit pas ». *Et on sait que cet amour ne désigne pas d'abord un sentiment que l'on éprouve avec plus ou moins de ravissement et de chaleur intimiste, mais d'abord une façon concrète de se conduire.*

Il n'y a pas, dans le christianisme, d'expérience religieuse quelconque qui puisse être discernée comme « venant de l'Esprit » si elle n'est liée à ce mouvement de transformation radicale, dont la libération de l'opprimé reste le but privilégié et le test principal. *Il a toute chance d'être animé par l'Esprit de Jésus de Nazareth, celui qui, confessant son Nom, oriente son existence vers le service réel des autres. Ces rappels n'ont pas pour but de sous-estimer l'importance de la prière ou d'une expérience religieuse éventuelle, mais d'indiquer* le critère *auquel l'Evangile les soumet.*

Par rapport à ce critère fondamental, il apparaît tout à fait secondaire d'être dans le mouvement charismatique ou en dehors, de faire ou de ne pas faire cette « expérience de l'Esprit » dont on parle. Bien plus, s'il devait être vérifié que le mouvement charismatique s'enracine, de façon structurelle, dans une conduite de fuite vers le religieux au détriment du service des hommes, ce serait alors le signe décisif qu'il n'a rien à voir avec l'Esprit de Jésus-Christ.

Estimer que le mouvement charismatique est uniquement composé d'hommes et de femmes qui fuient les « vraies questions » en s'adonnant aux délices d'une religion-opium, serait céder aux facilités de la caricature. Même s'il apparaît probable qu'un tel processus soit largement à l'œuvre dans ce mouvement, il ne s'en suit pas que des déplacements intéressants ne puissent s'y produire dans l'avenir, et ce n'est ni par le silence ni par la dérision qu'un tel changement pourra être facilité. Sans même aller chercher si loin, risquons-nous à une considération plus à ras de terre : si le mouvement charismatique ne servait que de « thérapie » pour certains, qu'il y a-t-il de scandaleux à cela ? C'est moins onéreux économiquement que d'autres méthodes et parfois même plus efficace...

Qu'il y ait miracles, parler en langues, guérisons, peu importe a priori, *si cela se produit dans le contexte d'un mouvement d'hommes et de femmes osant risquer par ailleurs leur vie au service des opprimés. Mais malheur à ceux qui parlent en langues, opèrent des guérisons et expérimentent l'Esprit, s'ils ferment leurs entrailles aux visages innombrables des pauvres.*

ont collaboré à ce numéro

Nelly BEAUPÈRE, du Comité de rédaction de *Lumière et Vie.*

Louis BOISSET, Centre théologique de Meylan, Grenoble.

Jean CHABERT, aumônier d'étudiants, Lyon.

Laurent FABRE, jésuite, Communauté du Chemin-Neuf, Lyon.

Jacqueline MONFOUGA-BROUSTRA, ethnologue, attachée de recherche au C. N. R. S., Bordeaux.

Jean-Claude SAGNE, dominicain, psychologue,Lyon.

Jean SÉGUY, maître de recherche au C. N. R. S., Groupe de sociologie des religions, Paris.

le renouveau charismatique : un témoignage

Le moins que l'on puisse dire du « renouveau charismatique » ou « pentecôtisme catholique », c'est qu'il suscite des appréciations fort contrastées. Pour les uns, c'est le salut, voire la panacée à tous les maux dont souffrent notre Eglise et notre monde. Pour d'autres, c'est une excentricité folklorique, ou une retombée dans l'émotivité la plus suspecte, le retour de la « religion » sous ses pires aspects, dont on croyait pourtant avoir enfin purgé la foi. Pour ouvrir ce dossier sur le « renouveau » Lumière et Vie *propose d'écouter un membre de ce mouvement nous raconter simplement sa propre expérience. Nous allons donc donner la parole à Laurent Fabre, jésuite, personnalité très engagée dans la vie des groupes charismatiques : comment a-t-il vécu lui-même cette aventure spirituelle, et comment est-ce qu'il la situe dans la vie de l'Eglise aujourd'hui ?*

Q. — *Puis-je vous demander de présenter ce « renouveau charismatique » dans lequel vous vous trouvez très engagé, mais en marquant cette présentation d'une note plus personnelle : la manière dont vous-même en avez eu connaissance et dont vous y êtes entré ?*

R. — On pourrait dire que le renouveau charismatique est un appel de l'Esprit aux hommes de notre temps : il fait ainsi partie de cette série de renouveaux qui jalonnent l'histoire de l'Eglise. Pour vous dire comment j'ai été concerné par ce mouvement, le mieux est de resituer les choses telles qu'elles se sont passées pour moi.

Il y a quatre ans, je me trouvais en faculté de théologie, au terme de quatorze années de formation jésuite, au cours desquelles j'avais fait une expérience de trois ans dans un centre de formation d'animateurs. Je m'intéressais donc beaucoup aux problèmes d'animation de groupe et de formation d'adultes, comme aussi à la politique. Pour moi, le chrétien était quelqu'un qui non seulement s'intéressait à la vie du monde, mais qui y était plongé. Religieux, jésuite, je m'intéressais donc aux questions sociales, économiques, et politiques, et j'étais engagé dans un parti politique. C'est alors que j'ai fait cette expérience du baptême de l'Esprit ou de l'effusion de l'Esprit.

Dans cette faculté de théologie, j'ai rencontré un confrère, jésuite amé-

ricain, qui depuis quatre ou cinq ans vivait ce qu'on est convenu d'appeler renouveau charismatique ou nouvelle Pentecôte. En discutant et même en priant avec lui, je me suis rendu compte qu'il y avait là quelque chose d'authentique ; mais en même temps, je trouvais chez lui certaines manifestations charismatiques qui m'agaçaient...

Q. — *Le « parler en langues », ou la « prière en langues » ?*

R. — Oui, et d'autres choses de ce genre. L'extraordinaire dans la vie spirituelle ne m'intéressait pas du tout : j'estimais important, et j'estime toujours que ce qui compte, c'est le quotidien, la Volonté de Dieu au jour le jour. A la fois intéressé et heurté, j'ai regardé les choses d'un peu plus près, lisant des livres sur ce sujet, discutant avec d'autres personnes qui vivaient ce renouveau. J'ai surtout échangé avec un autre jésuite qui se trouvait un peu dans les mêmes dispositions d'esprit que moi, et nous avons eu tous deux la réaction de bon sens de nous dire : si cela vient de Dieu, nous sommes concernés et il faut voir ce qu'il en est. Après avoir mené pendant plusieurs mois notre petite enquête, sur un mode très intellectuel, nous avons décidé de demander dans la prière au Seigneur qu'il nous indique si ce courant de paix, d'amour, de recherche de Dieu devait toucher, non seulement l'Eglise, mais nous aussi personnellement. Nous sommes donc allés voir ce frère jésuite américain pour lui demander de prier avec nous pendant un week-end ; et là, nous ferions la démarche du baptême de l'Esprit, c'est-à-dire que nous demanderions à ceux qui seraient avec nous de prier pour que cet Esprit reçu lors de notre baptême ne trouve plus d'obstacles en nous et soit vraiment libre d'agir dans nos vies.

Q. — *Votre décision était donc déjà prise à ce moment-là...*

R. — Notre décision était de voir pour opérer un discernement.

Q. — *Bref, vous projetiez un week-end de réflexion et de décision ?*

R. — Un week-end de prière. En effet, plus nous réfléchissions, plus nos résistances intellectuelles s'estompaient. La lecture de deux livres : *Le retour de l'Esprit* (ce titre français n'est pas bon, il s'agit d'une traduction approximative de l'américain) et *Ils parlent en d'autres langues,* cette lecture nous avait montré qu'il y avait là-dedans beaucoup de bon sens et de solidité théologique. J'entends par là une théologie traditionnelle au meilleur sens du terme, rejoignant les racines profondes de la

vie de l'Eglise. Cela, avec l'humour et le bon sens que l'on y sentait, nous avait beaucoup plu.

Ce week-end représentait donc pour nous une démarche spirituelle, pour nous mettre vraiment sous l'action du Seigneur. Et là est survenu un petit fait qui nous a interpellés et même profondément secoués. Le vendredi soir, veille du départ, je travaillais dans ma chambre. Et Mike, ce jésuite américain qui vivait déjà le renouveau, était en train de prier : « Seigneur, disait-il — il nous l'a raconté ensuite —, Seigneur, ces jésuites ont fait beaucoup d'études ; ils sont très intéressés par la psychologie, ils sont parfois un peu compliqués : jamais ils ne seront assez simples pour se laisser guider par ton amour comme des enfants ». Et il demandait de l'aide au Seigneur.

A ce moment-là sont arrivés, venant de Taizé, deux épiscopaliens américains — des protestants, donc — qui, ne connaissant absolument pas Lyon, sont venus sonner au 4, montée de Fourvière, donc à nos facultés de théologie, pour demander de rencontrer le groupe de prière charismatique. Je vous passe les détails ; toujours est-il que, quelques instants après, Mike les rejoignait. Dès qu'il les a vus, il leur a dit : « Vous êtes la réponse du Seigneur », et ils sont venus frapper à ma porte, tous trois. Mike m'a demandé si nous pouvions les emmener avec nous à ce week-end. Je dois dire que je les ai plutôt mal accueillis : passer un week-end à prier avec deux confrères représentait déjà pour moi une certaine démarche, et le faire de surcroît avec ces deux étrangers... Je me souviens leur avoir répondu : « D'accord — mais vous venez en auto-stop » ! Enfin, le lendemain, nous sommes partis ensemble, tous les cinq : Mike, les deux épiscopaliens, mon autre confrère jésuite et moi-même. Nous avons été dans un petit chalet de montagne, au-dessus de Grenoble. Je crois vraiment que ç'a été une étape décisive dans ma vie, que j'ai marquée d'une croix. Je ne crois pas avoir jamais prié aussi facilement, au sens où tout ce week-end a été une prière : si l'on s'arrêtait de prier, c'était pour parler de ce que le Seigneur faisait et avait fait, ou pour manger et dormir. Mais tout se passait dans un climat de louange et de prière que je n'avais jamais connu auparavant ; et pourtant, j'ai fait un certain nombre de retraites ! Et puis, je retrouvais dans cette prière tout ce qu'on m'avait enseigné, les zones profondes de mon être spirituel s'harmonisaient pleinement avec la prière du groupe.

Et puis, le samedi soir, nous avons demandé, mon confrère jésuite et moi, que l'on prie pour nous. Ici, j'entre dans les détails, mais ils sont significatifs. Je sentais qu'on priait facilement, et pourtant je n'étais pas

dans la paix. En moi se déroulait ce que saint Ignace et tant d'autres appellent le combat spirituel : des forces de vie et des forces de mort s'opposaient. Tiraillé, je sentais un appel du Seigneur, et en même temps je me disais : « Mais qu'est-ce donc ? C'est bien compliqué » ; enfin, j'avais des tas de résistances intérieures. Alors, j'ai fait un acte de foi, je me suis mis à genoux et j'ai demandé aux autres de prier pour moi afin que l'Esprit soit renouvelé en moi. Ce fut un moment pénible, un pas dans l'obscurité de la foi. Et rien ne se passait, contrairement à ce que sans doute j'attendais. De toute la nuit, je n'ai pas dormi, continuant à prier et me demandant ce qui m'arrivait ; enfin, j'étais dans le trouble de la recherche. Et c'est le lendemain que j'ai vécu le baptême de l'Esprit ou l'effusion de l'Esprit ; pour moi, ça a pris la forme de ce que saint Ignace et les spirituels appellent « consolation sans cause ». A un moment de la prière, j'ai demandé qu'on me donne une bible. Plus exactement, ce dimanche matin, nous avons expliqué aux Américains que le renouveau, c'était sans doute très bien, mais que ce n'était pas pour nous, qui étions Français et pas Américains. Nous avons repris nos arguments, disant que le renouveau était quand même un peu une sorte de phénomène de groupe. Pourtant, nous avons décidé de continuer à prier, et je me suis dit : « C'est le moment de faire un acte de foi ». Car c'est justement quand on est dans la nuit qu'il faut poser un acte de foi. J'en avais déjà fait un la veille en demandant la prière des frères et ce nouvel acte de foi, ç'a été pour moi de prendre une bible en me disant : « Seigneur, ta parole est dans ce livre : c'est ta parole pour moi ». Et je suis tombé sur le psaume cinquante et un : « *Pitié pour moi, Seigneur, en ta bonté, en ta tendresse, efface mon péché, lave-moi de toute malice...* » — donc un psaume de pénitence, de réconciliation ; d'action de grâces, aussi : « *Redonne-moi le son de la joie et de la fête, qu'ils dansent, les os que tu broyas. Ne retire pas de moi ton Esprit Saint* » (il y a peu de psaumes où la mention de l'Esprit soit aussi explicite). Alors, en lisant ce psaume, j'ai senti... c'est difficile à décrire ; disons, j'ai connu une joie immense : ce qui était compliqué est devenu simple, et j'ai eu un sentiment intense de la présence de Dieu. Extérieurement, et ce fut un signe pour moi, je me suis mis à pleurer, mais pas comme quelqu'un qui craque nerveusement : ce que j'avais vu parfois, dans des sessions de dynamique de groupe. Non, là, vraiment, c'était des larmes de joie, de repentance, comme on dit... Et j'ai compris que ce renouveau était quelque chose de tout simple : simplement le Seigneur qui interpellait son Eglise ; son Esprit, dont nous avons tant besoin, qui était à l'œuvre.

Le cocasse de l'affaire, c'est que mon compagnon jésuite a vécu la même chose une demi-heure plus tard ; mais lui, au lieu de pleurer, il s'est mis à rire. Naturellement, il ne voulait pas rire, il craignait qu'on le croie un peu fou. Pour faire bref, disons que cette expérience a été pour nous fondamentale, comme un redépart.

Pour voir un peu comment les choses se sont passées à Lyon, je dois dire qu'auparavant déjà, nous faisions partie d'un groupe de prière, que Mike, le jésuite américain, avait démarré chez un ménage lyonnais. Nous y allions de temps en temps, et nous y sommes retournés après ce week-end. Et sans que nous ayons rien dit du tout, on nous a questionnés : « Mais qu'est-ce qui vous est arrivé ? On sent quelque chose... ». Nous avons alors raconté ce que nous avions vécu, et ces gens ont demandé de vivre la même chose.

Q. — *Ce groupe de prière était-il déjà un groupe du renouveau ?*

R. — Ce groupe avait commencé parce que un jour Mike avait parlé devant des élèves de troisième, qui se sont dit : « On va faire la même chose ». Une des élèves a dit : « Venez chez mes parents ». Ceux-ci ont été assez réticents ; qu'est-ce que c'était que ce jésuite américain ? Et ils avaient lu un article de *Paris-Match* qui montrait des photos assez bizarres. Ils ont même demandé à un autre prêtre d'y aller pour surveiller ce qui se passerait. Cette première assemblée a donc eu lieu, avec une péripétie un peu cocasse. Car Mike a fait juste ce qu'il ne fallait pas faire (peut-être était-ce l'Esprit qui le poussait !), il a dit : « Je ne me sens pas tellement en forme, il vous faut prier pour moi », et il s'est mis à genoux en demandant aux assistants de lui imposer les mains. Bref, il a fait exactement ce qu'il fallait pour agacer un milieu lyonnais. Mais ce qui a beaucoup frappé ce ménage, c'est que, alors qu'ils trouvaient tout cela assez drôle (Mike s'est même mis à prier en langues), leurs enfants ont été vraiment interpellés. Ils ont dit à leurs parents : « On n'a jamais prié comme ça, c'est la première fois qu'on prie ensemble pour de bon ». Or, les parents avaient dix ans d'expérience d'Equipe Notre-Dame, ils se sont dit : « Mais quand même, nous, nous prions, et voilà que nos enfants nous disent ça ! Il y a là quelque chose qu'on doit respecter, il faut voir ». Alors ils se sont réunis d'abord une fois par mois, puis une fois tous les quinze jours, enfin chaque semaine. Et c'était les jeunes qui poussaient à la roue. Là-dessus, nous avons vécu notre week-end ; nous n'en avons rien dit, nous n'avons fait aucune publicité. Et ce sont les jeunes qui ont senti que quelque chose s'était passé, ils nous ont

interrogés ; et l'une des filles de ce ménage a dit : « Nous voulons, nous aussi, faire un week-end ». Et durant ce week-end, ils ont eux aussi demandé la prière des frères : ce qui est une démarche de foi, dans notre Eglise où nous en manquons, je crois.

Q. — *Je voudrais maintenant vous interroger sur ce que vous appelez « le baptême de l'Esprit » ou « l'effusion de l'Esprit », sur sa place dans la vie chrétienne. Car ce sont des baptisés qui le demandent : c'est une sorte de re-baptême. Or, l'histoire de l'Eglise nous montre, à plusieurs reprises, cette pratique, et chaque fois est sous-entendu que le précédent baptême, celui donné par l'Eglise, n'était pas valable : ainsi les « anabaptistes », autrement dit les « re-baptiseurs », au XVIe siècle. Est-ce la même chose pour vous ? Je reprends une objection que vous avez sûrement rencontrée, et qui est sans doute un peu grossière...*

R. — Objection grossière, mais avec une part de sensibilité authentique. Car on peut distinguer deux aspects dans cette difficulté : l'aspect pastoral et l'aspect biblique. Du point de vue pastoral, parler de baptême de l'Esprit, c'est entretenir une certaine confusion. Il n'y a qu'un baptême, on ne peut recommencer. D'autre part, le contexte pastoral est en ce moment très mélangé, toute la pédagogie de l'initiation chrétienne est à repenser. Il y a, d'un autre côté, l'aspect biblique, qui me paraît très clair. Il est évident, par exemple, que les Apôtres ont vécu plusieurs effusions de l'Esprit, plusieurs Pentecôtes (cf. Ac 2, 1 ss. et 4, 23-31). Essayons de résumer, sans entrer dans des distinctions théologiques qui nous entraîneraient trop loin. Prenons l'exemple de Jésus, celui de Marie et celui des Apôtres. Pour Jésus, il est évident qu'il vivait de l'Esprit, après être né de l'Esprit. Pourtant, il a fait la démarche de venir au baptême de Jean, et alors l'Esprit reposa SUR lui — en mettant l'accent sur cette expression, « sur lui ». Luc y insiste : pour lui, dans son Evangile comme dans les Actes des Apôtres, l'Esprit est celui qui envoie quelqu'un pour une mission. Ceci permet de comprendre le sens de cette venue de l'Esprit SUR Jésus, alors que déjà il était EN lui. De même pour Marie, « *comblée de grâce* » — ce qui veut dire qu'elle vivait déjà de l'Esprit —, lorsque l'Ange la visite, se produit une effusion de l'Esprit qui repose SUR elle : c'est dire qu'il s'empare d'elle pour une mission, comme il s'emparera de Jésus sur les rives du Jourdain. Ainsi encore pour les Apôtres : ayant depuis trois ans quitté leur quotidien pour suivre le Christ dans sa difficile aventure, l'Esprit était en eux ; mais il fallait qu'il soit SUR eux à la Pentecôte, événement cha-

rismatique d'envoi en mission. C'est un peu de la sorte que nous situons l'effusion de l'Esprit ou le baptême de l'Esprit (mais je préfère ce dernier terme comme plus biblique : baptême, plongée, noyade dans la mort et la résurrection du Seigneur...). Il y a là une expérience personnelle de l'amour et de la grâce de Dieu inspirant la repentance. C'est ce qui m'est arrivé sans que je l'aie du tout prévu. Je voulais être renseigné sur le mouvement charismatique, opérer un discernement, et le Seigneur m'a fait sentir que ce qu'il nous demande de vivre, c'est le pardon des péchés et la repentance — ce que Pierre répond aux gens à Pentecôte : « *Repentez-vous et vous serez alors baptisés* » (Ac 2, 38). Voilà ce qu'on vit dans le renouveau. Et cette expérience se fait ensemble, en communauté ; ce qui nous importe, c'est que les groupes de prière charismatiques deviennent des communautés chrétiennes.

Q. — *Vous parlez de communauté : en quel sens ? Communauté de vie, comme celle où vous vivez vous-même, montée du Chemin-Neuf ? Ou communauté au sens plus large, comme on dirait de nos paroisses qu'elles sont des communautés ?*

R. — Je prends un exemple. Ici va venir Ralph Martin, un Américain, qui est un leader du renouveau dans le monde, car c'est chez lui que ça a commencé. A Ann Harbour, où vivent, je crois, environ vingt mille étudiants, il existe une communauté de treize cents membres du renouveau qui tous vivent en petites communautés : familles qui accueillent trois ou quatre célibataires, célibataires se regroupant entre eux (comme nous, au Chemin-Neuf, nous sommes célibataires, et quatre d'entre nous ont opté définitivement pour le célibat). Si vous voulez, ce sont comme des paroisses, mais vraiment communautaires. Non seulement on se réunit pour célébrer l'Eucharistie et pour porter la Parole de Dieu, mais on se réunit aussi pour évangéliser et pour partager les biens. Cela peut se faire de façons diverses, dont certaines sont proches de la vie religieuse. Ce mouvement commence assez rapidement en France : parmi les gens du renouveau, il y a une personne venant d'une communauté regroupant près de cinquante membres. Dans un village, il y a six ou sept couples qui mènent pratiquement la vie communautaire, se réunissant trois fois par jour pour prier ensemble — mais chaque couple a sa propre maison. C'est aussi, je vous le disais, ce qui se passe à Ann Harbour. C'est d'ailleurs un mouvement *général* : aussi bien en Australie qu'en Angleterre, aux Etats-Unis qu'en France, ces groupes de prière débouchent sur des communautés.

Q. — *On a souvent l'impression que le baptême de l'Esprit, dans la pratique du mouvement charismatique, ne vise pas une mission particulière, mais se présente plutôt comme une reprise générale de la vie chrétienne. Mais ce que vous venez d'en dire débouche au contraire sur la perspective d'une mission.*

R. — Tout à fait.

Q. — *Au fond, vous visez finalement un renouveau de tout le tissu de l'Eglise, si je puis dire ?*

R. — Tout à fait : je crois que c'est vraiment ce que nous demande le Seigneur. Nous saisissons là un danger de nos communautés ou groupes de prière, comme de tout renouveau : la tentation du repli sur soi, en accaparant les dons du Seigneur pour s'y complaire — danger très réel. Or le Seigneur nous appelle toujours à la mission, donc à sortir de nos communautés vers l'ailleurs. Et je crois que les groupes de prière qui seront fidèles déboucheront sur l'évangélisation, sur la vie chrétienne au sens le plus large, incluant la prise au sérieux du monde. Maintenant il faut reconnaître — et je crois que l'Esprit en ce moment travaille dans ce sens-là — que, actuellement, en France, les groupes que je connais ont besoin de vivre un temps d'incubation, je dirais presque, de noviciat, pour prendre un mot qui n'est pas juste, mais dit pourtant ce qu'il veut dire. Nous ne sommes pas encore capables de porter des fruits, au sens extérieur du terme. D'où l'impression, parfois, de groupes un peu repliés sur eux-mêmes.

Q. — Depuis les débuts du renouveau, vous avez reçu un accueil de plus en plus favorable de la hiérarchie. D'abord des personnalités ont manifesté leur intérêt : ainsi le cardinal Suenens. Puis il y a eu des interventions bienveillantes de Paul VI ; et, à la Pentecôte dernière, le pape vous a accordé une sorte de reconnaissance et d'approbation officielles.

R. — Je crois que ce n'a pas été tout à fait le cas au début. En général, là où commence un renouveau, il suscite des réactions. Ainsi, à Lyon, ça n'a pas été évident, même pour un certain nombre de mes frères jésuites. Ce qui était vrai au départ, c'était une forme larvée de persécution intellectuelle ; on ne prenait pas cela au sérieux et on s'en moquait.

Q. — *Pourtant, à Lyon, antérieurement à l'implantation du renouveau, il existait déjà depuis quelques années des groupes de prière, et ceci*

notamment dans les milieux de jeunes. Il y avait donc là un courant qui préparait le terrain au mouvement charismatique.

R. — C'est vrai. Mais on peut dire malheureusement que, dans bien des milieux d'Eglise, la prière est suspecte : on craint tout de suite qu'elle représente une fuite du monde. Cette critique n'est pas sérieuse. D'autre part, je sais bien qu'il y a des appels de l'Esprit et des gens qui prient dans l'Esprit, hors du renouveau ; et cela ne fait pas de scandale. Mais les choses changent, et les résistances apparaissent, à partir du moment où on laisse l'Esprit agir à tel point qu'il nous pousse à des choses peu habituelles dans l'Eglise. Je songe par exemple au parler en langues, encore que, comme l'enseigne Paul, c'est un des dons le moindre (cf. 1 Co 14, 5). En tout cas, au début, certains membres du renouveau ont dû vivre leur obéissance à l'Eglise dans une sorte de déréliction : je pourrais citer des exemples précis. Mais il est certain que nous ne démordrons jamais de notre attachement à l'Eglise, de cet amour de l'Eglise que nous donne l'Esprit. Quelles que soient les limites du cardinal Suenens ou même du pape, quelles que soient leurs insuffisances, nous savons que le Seigneur travaille dans l'Eglise.
Il faut ajouter qu'il y a des tendances très diverses parmi les groupes du renouveau. Dans certains de ces groupes, il existe des tendances que je dirais un peu intégrisantes, avec parfois, pas toujours, une certaine idolâtrie de la hiérarchie qui sécurise ces gens. A l'extrême inverse, d'autres groupes, étrangers à l'Eglise catholique, composés par exemple de gens venant de l'incroyance, sont en train de découvrir notre Eglise. Ce qui représente un cheminement considérable et suppose, non des grâces d'aveuglement, mais la force de passer outre à bien des faiblesses et des imperfections de notre Eglise. En tout cas, retenons, à l'intérieur de l'appel de l'Esprit qui se manifeste aujourd'hui, ce renouveau communautaire. Et je suis très frappé de voir comment ce renouveau, qui existait déjà dans les autres confessions, prend maintenant rapidement dans l'Eglise catholique. Cela se comprend, parce qu'il y a depuis toujours, dans l'Eglise catholique, une aspiration à la vie communautaire.

Mais c'est aussi un trait de l'humour de Dieu que cet appel nous vienne de ce qu'on rejetait : vous savez qu'en France, quatre-vingts pour cent des pentecôtistes sont d'anciens catholiques. Ainsi, c'est du frère le plus éloigné, le plus étranger apparemment à notre Eglise, que nous vient cet appel de l'Esprit. C'est cocasse et déconcertant, mais c'est pour moi un signe d'authenticité, car l'Esprit nous déconcerte toujours.

Q. — *Revenons à l'opposition que vous rencontrez. Un des principaux reproches que l'on fait au renouveau, c'est d'être un petit ghetto intimiste où l'on se réfugie dans un mouvement de fuite, loin de tout engagement. J'ai entendu des membres du renouveau dire que si leur mouvement représentait une « protestation », c'était contre l'insistance sur l'engagement dans la ligne politique, contre un christianisme politique. D'autre part, la hiérarchie vous a finalement bien accueillis. Mais on entend dire aussi que c'est une « récupération » habile, de la part d'un appareil contesté, en train de perdre son emprise sur ses troupes ; alors, il se raccroche à cette chance qu'est pour lui le renouveau.*

R. — D'un point de vue extérieur, on peut très bien dire ça ; c'est même bien vu. Certainement, des évêques se sont dit : « Ces gens-là sont obéissants, ils prient : c'est rassurant ». Mais quand on est obéissant et qu'on prie dans l'Esprit du Seigneur, il se passe des choses qui ne sont pas toutes rassurantes.

Mais l'objection la plus importante, c'est la question de la prise au sérieux du monde et, comme on dit, de l'engagement. Or, les gens qui viennent dans les groupes charismatiques ne sont pas choisis, c'est le tout-venant de nos rues et de nos églises. Mais la plupart des gens ne sont pas du tout « conscientisés » politiquement. Ce qu'il faut, c'est qu'en cheminant, et cela demande du temps, les membres du renouveau mûrissent dans les voies du Seigneur et dans la vie de l'Esprit. Alors on arrive à mieux discerner l'action de l'Esprit partout dans l'univers, et pas seulement à l'intérieur de nos groupes. L'approfondissement de la vie chrétienne libère aussi et d'un certain fondamentalisme biblique, et d'un certain dualisme du genre : il y a les choses de Dieu et, en face, les choses du monde. Or, tous les groupes un peu anciens manifestent cette évolution : c'est encourageant. Ou alors on aboutit à de petits groupes pieux, clos sur eux-mêmes, qui végètent. Mais tous les groupes qui s'accroissent en nombre s'ouvrent, et tout d'abord au plan social, par le biais de l'accueil des marginaux et jusqu'à des drogués. Et accueillir chez soi des drogués, c'est prendre position ; c'est presque un engagement politique.

Prenons l'exemple des Etats-Unis. J'y ai vécu quarante-cinq jours, pour une enquête sur le mouvement charismatique, justement, au moment de la guerre du Viet-Nam. Et je me disais : « Bien, ils prient... mais la guerre du Viet-Nam ? » ; et je posais la question. Alors, j'ai découvert cette sorte d'apolitisme très curieux des Américains : ils sont ainsi. Et

en fin de compte j'ai découvert chez les plus anciens dans le renouveau un cheminement et une ouverture à ce niveau-là.

Quant aux dangers de récupération, ils sont réels. Mais je trouve qu'en France les choses se passent bien : les évêques sont prudents et positifs. Ceux qui nous soutiennent le plus ont une attitude franche et libre. S'il y a eu des tentatives de récupération, elles ont échoué ; l'épiscopat sait qu'il y a de l'Esprit dans le renouveau, et il ne veut pas mettre la main dessus. J'ai vécu de manière très joyeuse la Pentecôte 1975 à Rome, j'y étais ; on essayait de dire que nous étions des marginaux curieux et pas très équilibrés, et, enfin, le renouveau est *dans* l'Eglise.

Q. — *Maintenant, le renouveau a droit de cité dans l'Eglise ?*

R. — Oui, c'est cela : nous pouvons exister sans nous cacher. Ça correspond à quelque chose : dans certains diocèses, on a interdit les groupes de prière.

Q. — *C'est vrai ?*

R. — Mais oui. Maintenant, un discernement s'est fait : nous pouvons être nous-mêmes. Nous avons été nous-mêmes dans la basilique de Pierre, tels que nous ne pourrions pas encore tout à fait l'être dans les églises de Lyon.

Q. — *Je vais vous poser une question très directe : vous-même, disiez-vous, étiez engagé dans l'action politique. Votre participation au renouveau charismatique a-t-elle coupé cet engagement politique ?*

R. — J'ai envie de vous dire que non ; mais ce ne serait pas tout à fait la bonne réponse. Je peux dire trois choses. Premièrement, je prends conscience que, avant ce renouvellement de ma vie, mon engagement était aussi à sa manière une fuite, ou risquait de le devenir. Je comptais sur moi, sur les autres, mais pas sur Dieu. Je m'explique : par exemple, quand nous nous réunissons entre jésuites pour prendre une décision, il y a deux manières très différentes de faire. Ou bien cette décision, nous la prenons dans la prière, c'est-à-dire en comptant que Dieu peut affirmer sa présence et son autorité d'une manière qui nous déconcerte, et qu'il peut nous conduire là où nous ne voulions pas aller, vers des choses que nous n'avions même pas imaginées (cf. Jn 21, 18). Ou nous pouvons prendre nos décisions selon une logique purement humaine, comme cela se pratique selon certaines méthodes de groupe : Dieu n'a

pas droit au chapitre, on ne laisse pas à l'Esprit une liberté suffisante pour nous interpeller. A plus forte raison, cela se passe de cette façon pour beaucoup, je ne dis pas pour tous, dans l'engagement social ou politique. Je risquais, pour ma part, de me fourvoyer en accordant une importance démesurée à mon engagement et en négligeant la théologie chrétienne qui affirme que Dieu est déjà là sans y être pourtant encore, et que le retour du Seigneur, la « Parousie », fait partie de notre foi. Ce qui établit un équilibre. En ce sens, je reconnais une possibilité de fuite dans l'engagement politique, comme il y a un danger de fuite dans un certain style de vie spirituelle.

La deuxième chose que je veux dire, c'est que je désire encore davantage m'engager, et que l'analyse politique, ça existe pour moi. Mais actuellement je ne peux pas le faire, parce que mon engagement aujourd'hui est d'aider les gens à s'y mettre. Concrètement, je travaille actuellement, avec des membres du renouveau, à une session de formation qui va durer trois mois. Eh bien, nous aurons deux semaines sur la vie, le monde et l'Eglise. Un marxiste va venir nous parler du marxisme. Je veux absolument que ceux qui sont là pour se former sachent ce qu'est le marxisme, pour se situer par rapport à lui en comprenant ses critiques. Il faut se poser franchement les questions et ne pas les éviter.

Troisième chose : j'ai besoin de réfléchir et de discerner ce qu'on entend par la *Parousie.* Dans nos communautés, c'est certain, il y a un réveil de l'attente du Seigneur. Ça peut être mal compris : on attend tellement le Seigneur qu'on n'attend plus rien de ce monde. Mais ce peut être bien compris, cette dimension d'attente du Seigneur nous rendant plus libres ; et alors l'engagement politique prend une autre tournure. Mais pour moi, ce n'est pas encore clair et net, je cherche.

Q. — *Une dernière question, à propos de la régulation qui fonctionne dans les groupes charismatiques. Ayant été animateur de groupe, vous êtes particulièrement qualifié pour saisir cet aspect des choses. De l'extérieur, on a l'impression d'un groupe très spontané, avec le danger d'une emprise plus ou moins inconsciente du groupe sur les individus, et donc cela pose la nécessité de garde-fous discrets. Mais c'est tout le problème du* pouvoir *à l'intérieur d'un tel groupe.*

R. — Il y a beaucoup à dire sur cette expression : « régulation ». Il faut partir du fait que c'est vraiment l'Esprit qui conduit l'assemblée. Pour nous, c'est un acte de foi, mais aussi une évidence. C'est vraiment l'Esprit qui conduit l'assemblée, parfois de façon déconcertante. Sans cette con-

viction, il n'y a ni prière ni possibilité de communion dans l'Esprit. Dans mon expérience, cela correspond au fait que souvent nous avons été débordés par le Saint-Esprit : des choses se passaient qui, au début, paraissaient échapper à toute régulation ; mais toujours les choses revenaient dans l'ordre et la vérité, dans la paix du Seigneur.

Ceci dit, il est certain que les plus anciens du groupe ont un ministère. L'habitude de ces groupes, l'enseignement acquis de l'Esprit et de la vie donnent du discernement. Discernement fait, comme tout don spirituel, pour une part de connaissances humaines : un habitué de la vie de groupe sentira que telle personne est perturbée, ou qu'une autre a envie de parler et qu'il est important qu'elle parle. Mais cette approche, importante, demeure secondaire par rapport au discernement de l'action de l'Esprit dans le groupe. Pour moi, ayant baigné dans la psychologie et la dynamique de groupe, j'ai dû me convertir à ce niveau-là. Il m'a fallu découvrir que, dans tout groupe humain, l'Esprit est à l'œuvre, et que notre grand tort, à nous autres animateurs de groupe, est de vouloir le maîtriser et le canaliser. La fonction des leaders de communauté exige d'être attentif, conjointement et de pair, à deux choses. D'une part, tenir compte de cette évidence : c'est l'Esprit qui conduit, donc il faut lui faire confiance et le laisser faire. Et contrairement à ce qu'on croit, le grand danger est de ne pas le laisser faire : ainsi, on s'imagine que le danger, c'est que les gens parlent trop ; mais en fait, les silences sont souvent plus dangereux que les paroles. Et d'autre part, il faut faire en sorte que les choses se passent dans l'ordre et conformément à la Parole de Dieu, dans laquelle on trouve beaucoup de choses qui nous aident à discerner (cf. par ex. 1 Co, 12-14).

Q. — Vous dites que les silences sont plus dangereux que les paroles : qu'entendez-vous par là ?

R. — Eh bien, par exemple, j'ai assisté l'autre jour à une conférence, d'ailleurs très positive, sur le mouvement charismatique. Le conférencier a dit, à un moment, avoir assisté à ce qui lui paraissait être des manifestations hystériques. J'ai pris alors la parole pour dire que certaines manifestations peuvent faire penser à l'hystérie, mais que je ne croyais pas qu'il y en ait jamais eu vraiment. J'ajoutai que, dans la salle où nous écoutions cette conférence, il y avait vraisemblablement des auditeurs chargés de problèmes psychologiques très lourds, et avec peut-être des tendances portant à l'hystérie. Or, quel est le plus dangereux : que les choses soient tues et que les gens portent ces problèmes seuls des années

durant, ou au contraire que les choses émergent ? Ce qui est dangereux, c'est la peur, le mensonge, l'hypocrisie, mais non pas la confiance, la foi en Dieu, l'espérance que le Seigneur peut guérir. A tel point que, dans notre groupe, où se trouvent des gens qui par métier travaillent dans cette ligne psychologique, nous les voyons en train de se convertir pour leur propre pratique. L'un, psychanalyste, nous disait : « Je m'aperçois de plus en plus que, confronté à certains malades, je devrais leur dire : maintenant, je ne peux plus rien pour vous ; mais faites l'expérience de la foi, et le Seigneur vous guérira ».

Q. — *Nous touchons là le problème des dons de guérison que l'on rencontre assez souvent, je crois, dans les groupes charismatiques, et le problème des guérisons qui s'y réalisent ?*

R. — Oui. Et l'on peut faire une distinction : il y a les guérisons que je dirais normales, et qui sont vraiment très nombreuses ; et il y a les guérisons miraculeuses, étonnantes. Commençons par les guérisons normales, qui sont courantes. On en voit pratiquement dans tous les groupes : c'est que toute expérience spirituelle authentique apporte une libération profonde, c'est une évidence. Ce qui est dommage, c'est que, dans nos Eglises, souvent on ne fait pas assez confiance à l'action de Dieu. Je pourrais vous faire rencontrer des gens qui ou bien suivaient une analyse ou désiraient en suivre une, ou bien avaient des problèmes terribles de vie conjugale, ou avaient des blocages affectifs, ou bien portaient des choses très lourdes : homosexualité, etc., et qui ont été délivrés. C'est que nous prenons vraiment au sérieux la parole du Seigneur : « *Annoncez aux captifs la délivrance* » (cf. Lc 4, 18 et Mt 8, 17 ; cf. aussi Mc 16, 16 s.). Il s'agit bien d'apporter le salut, de guérir. Et ce sont des guérisons qui en général sont progressives, c'est-à-dire que plus le malade met sa confiance en Dieu, plus c'est une nouvelle vie qui commence pour lui ; et ce qui est de l'ancienne vie, de l'instinct de mort et du manque de réconciliation se résout. Souvent en effet cela passe par une réconciliation, et nous découvrons là « *le ministère de la réconciliation* » (cf. 2 Co 5, 18). Je pense à quelqu'un qui était absolument bloqué, avec même tentatives de suicide : c'était une question de réconciliation. Si la personne dans la foi sait qu'elle peut vraiment faire acte de réconciliation avec son père, sa mère, son frère, et que ça se fait, elle est sauvée. Quelqu'un n'a jamais pu parler en toute simplicité avec sa mère, et il arrive à le faire : c'est déjà une guérison. Des choses se déclenchent psychologiquement, avec souvent des retentissements physiques. Cela, dis-je, c'est normal :

ça fait partie du quotidien de notre vie avec le Seigneur ; c'est ce qu'on lit partout dans l'Ecriture : que le Seigneur est Sauveur. J'ai compris cela en rencontrant en Amérique un drogué qui était « fixé », comme on dit : il lui fallait sa dose, autrement c'était des évanouissements, des spasmes, bref, il était complètement dépendant de sa drogue. Or il a vécu le baptême dans l'Esprit et il a été complètement sauvé. Je l'ai entendu parler de Jésus-Christ comme de son sauveur : ça avait une fraîcheur, une simplicité comme je n'avais jamais entendu auparavant. Il avait été sauvé par Jésus-Christ, et le nom qu'il invoquait, le nom de son salut, c'était Jésus. Et ça avait une authenticité et une force étonnantes. Alors on avance peu à peu, non sans peur, résistance, gêne ni maladresse ; mais il y a vraiment, de la part du Seigneur, une éducation très forte et très paisible qui se fait. C'est ce que j'appelle les guérisons courantes. Et il y a aussi des guérisons plus « charismatiques », marquées par une irruption de l'Esprit qui résout tout à coup une situation apparemment inextricable. C'est plus rare, on ne le cherche pas, mais ça arrive aussi.

Je crois vraiment que tout ce que nous vivons de la sorte dans le renouveau est bibliquement indiscutable, c'est-à-dire vraiment enraciné dans la Parole de Dieu. Il y a certes des déviations possibles, on l'a assez dit. Mais je crois vraiment que ce courant qui se développe est un appel de Dieu pour toute son Eglise.

Interview recueillie par Bruno Carra de Vaux

laurent fabre

la hiérarchie catholique et le renouveau charismatique

Un renouveau « charismatique » issu du pentecôtisme américain, fût-ce à travers une adaptation catholique, avait quelques chances de ne pas trouver un accueil bien chaleureux auprès de la hiérarchie de l'Eglise romaine. Pourtant, c'est l'inverse qui s'est produit : après quelques réticences, l'action décidée d'évêques gagnés à la cause du Renouveau s'est soldée par une reconnaissance de celui-ci au plus haut niveau. Quelles sont les motivations profondes d'un tel ralliement ? La critique de la civilisation contemporaine constitue un premier terrain d'entente, peut-être un peu facile, entre hiérarchie et « charismatiques ». Moyennant certains rappels, et avec des accents divers selon les prélats en cause, ceux-ci voient sans doute dans le renouveau une chance, non seulement pour l'avenir de l'Eglise, mais aussi pour la survie des formes actuelles de l'institution. Le désintérêt pour les combats de libération humaine et donc pour l'engagement évangélique en cette ligne désignerait alors une tare radicale du Renouveau et, par contraste, le lieu véritable d'où pourrait se construire l'avenir de l'Eglise.

Comme l'observait le Père Paul Lebeau, jésuite et théologien belge, le renouveau charismatique « *a rencontré dans l'Eglise un climat de tolérance et d'acceptation assez extraordinaire* » [1]. Cet accueil de la part de l'institution est d'autant plus étonnant qu'il s'agit d'un mouvement né en dehors d'elle, fonctionnant en dehors des structures traditionnelles et peu conformiste dans ses modes d'expression.

Que signifie cette attitude, que révèle-t-elle des préoccupations dominantes de la hiérarchie, de sa situation ? Telle sera la question que nous tenterons d'éclaircir dans cet article.

Pour nous, il va de soi que l'institution ecclésiale n'échappe pas plus qu'aucune autre aux conditionnements de tous ordres. Aussi prendrons-nous ses réactions face au renouveau charismatique et les discours qu'elle tient à son sujet comme des indicateurs de sa situation, à analyser comme tels.

Ceci peut paraître évident. Il ne nous semble pourtant pas inutile de le rappeler ; car si on admet assez aisément dans l'Eglise que, au cours

1. Cité par les **Informations catholiques internationales** 481, 1 juin 1975, p. 29.

des temps, le comportement de la hiérarchie a été fortement marqué par ses enracinements humains, on tend à faire croire que cette pesanteur sociologique appartient désormais à un passé révolu : aujourd'hui, on ne sait par quel miracle, de telles déterminations ne joueraient plus, et les faits et gestes comme les dires du pape et des évêques seraient l'expression pure et simple, immédiate, de la Parole de Dieu. Comme nous le verrons dans la suite, c'est ce qui apparaît, entre autres et de façon insistante, dans le discours tenu par les autorités de l'Eglise au sujet du renouveau charismatique.

Dans un premier temps, nous vérifierons la validité de l'observation citée en introduction. Quel accueil le renouveau a-t-il trouvé auprès de la hiérarchie ? Cet accueil a-t-il été unanimement favorable ? Puis nous chercherons à cerner les critères d'authenticité chrétienne mis en œuvre par le pape et les évêques face à ce phénomène. Pour ce faire, nous utiliserons principalement les textes de Paul VI et ceux du cardinal Suenens, choisis comme étant les plus officiels et les plus représentatifs des divers courants ; allusion sera faite aussi à quelques autres interventions épiscopales. Chaque fois nous prêterons attention aussi bien au non-dit qu'au dit immédiat de ce discours. Mentionnons enfin que, pour ce dossier, les *Informations Catholiques Internationales* constituent la source principale de notre documentation [2].

I

un accueil nettement et largement favorable

L'observation et l'analyse des réactions de l'épiscopat confirment la remarque du Père Lebeau. Le renouveau charismatique a été, de façon générale, l'objet d'un accueil très favorable.

2. Principaux textes consultés : PAUL VI, **Allocution au tribunal de la Rote,** 28 janv. 1971, **in Documentation catholique** 68/1580, 21 févr. 1971, 153-154 : **Id., Audience accordée aux participants du Congrès de Grottaferrata,** 10 oct. 1973, **Doc cath.** 70/1642, 18 nov. 1973, p. 958 (on notera que l'**Hymne à la Joie de la** Pentecôte 1973 n'est sans doute pas sans liens avec ce Congrès).
Cardinal L.J. SUENENS, **Redécouvrir le Saint-Esprit,** Lettre pastorale pour la Pentecôte 1973, **in Doc. cath.** 70/1636, 15 juil. 1973, pp. 686-690. Les thèmes de cette lettre se retrouvent, plus abondamment développés, dans l'ouvrage du cardinal : **Une nouvelle Pentecôte ?,** Paris, Desclée de Brouwer, 1974.
Notons enfin que nous sommes largement redevable, pour la documentation de notre travail, à l'essai de Louis BOISSET, **Mouvement de Jésus et renouveau dans l'Esprit,** (coll. Dossiers libres), Pars, Cerf, 1975.

1 quelques réticences

Tout d'abord, on ne relève aucune désapprobation, aucune mise en garde caractérisée, ni collective ni même individuelle. A notre connaissance, aucun évêque n'a émis publiquement d'avis nettement négatif. Ce que l'on peut observer, c'est plutôt une certaine réticence, exprimée par une attitude attentiste, comme celle par exemple de l'épiscopat américain au départ du mouvement dans le monde catholique. Si toutes les instances hiérarchiques ne se sont pas prononcées officiellement, la plupart ont manifesté occasionnellement le vif intérêt qu'elles portaient au renouveau. Tel est le cas de l'épiscopat français. Il suffit pour s'en persuader, de relire la dernière partie de la réponse du Comité permanent de cet épiscopat aux « Chrétiens critiques ». On y lit notamment : « *C'est pourquoi nous attachons aussi une grande importance aux multiples formes de recherche de prière qui représentent un phénomène où nous voyons un signe des temps...* » [3]. Il est bien difficile de ne pas voir là une allusion au renouveau charismatique, le principal artisan en France de cette « *recherche de la prière* », encore qu'il ne soit pas cité nommément.

2 une rapide reconnaissance

Comme réaction négative on trouve donc au plus, de la part d'une partie des évêques, une certaine hésitation. Par contre *les gestes, non seulement favorables mais ayant portée de reconnaissance, d'authentification, sont de plus en plus clairs et nombreux,* malgré la relative jeunesse du mouvement. Très vite les évêques, pour exprimer leur bienveillance, ne se sont pas contentés d'allusions favorables, ils ont participé directement à la vie du renouveau. Depuis 1972 au moins, la plupart des rassemblements nationaux et internationaux se sont déroulés en présence ou sous la présidence de membres de l'épiscopat : celle de l'évêque auxiliaire de Grand Rapide, pour le Congrès de juin 1972 à l'Université Notre-Dame de South Bend, aux Etats-Unis ; celle du cardinal Suenens, pour la septième Conférence internationale à la même Université en juin 1973, puis pour le Congrès de Grottaferrata, près de Rome, en octobre 1973.

3. **Réponse à l'assemblée des Chrétiens critiques,** document polycopié, 14 nov. 1973.

3 les pionniers

Cet engagement de la hiérarchie n'a d'abord été le fait que de quelques personnalités, nullement marginales, d'ailleurs : tel Monseigneur Haye, archevêque d'Halifax, au Canada, ou le cardinal Suenens. Ce dernier mérite une attention particulière, du fait du rôle qu'il a joué dans le processus de reconnaissance. On peut qualifier d'enthousiaste son soutien au renouveau charismatique. Sa lettre pastorale de la Pentecôte 1973 lui est, pour une bonne part, consacrée. Il a présidé de nombreux rassemblements du mouvement ; il est enfin l'auteur d'articles et d'un livre, *Une nouvelle Pentecôte ?*, consacrés au renouveau. Bien plus, selon ses propres dires, il « *a demandé pour lui-même aussi la grâce de ce renouveau spirituel que l'on désigne d'un nom mal choisi, et qu'il faudrait modifier, de baptême de l'Esprit* » [4].

Grâce, entre autres, au soutien actif de ces pionniers, le renouveau charismatique a obtenu progressivement, mais rapidement, la reconnaissance de secteurs de l'épiscopat de plus en plus larges, jusqu'au sommet de la hiérarchie.

C'est ainsi qu'en 1973, la conférence épiscopale américaine recommande à ses prêtres une participation active aux groupes de prière charismatique. Acte de reconnaissance officielle, même si on peut l'interpréter aussi comme signe d'un souci de contrôle.

4 le pape paul VI

En octobre 1973, un Congrès international, réunissant des dirigeants de groupe, se déroule à Grottaferrata, près de Rome, en présence de trois évêques. Mais c'est le Congrès international de mai 1975 qui marque le sommet de cette montée vers la reconnaissance. Il se déroule à Rome, avec la participation d'un cardinal, de douze évêques et de centaines de prêtres. Paul VI lui accorde une audience particulière.

Déjà en janvier 1971, dans le cadre d'une allocution au tribunal de la Rote [5], le pape s'était intéressé au renouveau charismatique, mais essentiellement pour rappeler la nécessité de la soumission des charismatiques à l'autorité de la « *hiérarchie sacrée* ». L'allocution adressée au congrès de Grottaferrata, si elle revient sur ce thème, apparaît nettement plus

4. Interview accordé à **New Covenant** (bulletin du renouveau charismatique), repris avec quelques modifications dans **Informat. cath. internat.** 437-348, août 1973, pp. 3-5.
5. Cf. **Doc cath.** 68/1580, 21 févr. 1971, pp. 153-154.

favorable : elle met en valeur maints aspects positifs du mouvement. L'audience pontificale de mai 1975 apparaît comme un pas de plus, et sans doute décisif, dans le processus d'authentification du renouveau charismatique par la hiérarchie.

Ce panorama confirme bien l'observation citée en introduction. Reste à comprendre le pourquoi d'une telle faveur et d'un tel comportement.

II

une institution préoccupée de sa survie

Quels sont les traits du renouveau charismatique qui lui méritent une telle faveur de la part de la hiérarchie ? Demandons aux textes ce qui fait dire aux évêques américains que « *le mouvement a de légitimes raisons d'existence* », au cardinal Suenens qu'il s'agit « *d'une grâce de choix pour l'Eglise* ». Qu'est-ce qui amène Paul VI à « *se réjouir* » dans son allocution au congrès de Grottaferrata [6] ? Autrement dit : quels sont, pour les pasteurs, les critères d'authenticité chrétienne ? Ceux-ci apparaissent également en creux, à travers les jugements plus négatifs portés sur le mouvement sous forme de rappel aux normes.

1 ce qui est apprécié

Ce qui est unanimement souligné comme positif, c'est d'abord *l'importance donnée à la prière et à la « fréquentation assidue de l'Ecriture »*, c'est-à-dire l'intérêt porté aux pratiques spécifiquement religieuses autour desquelles se constitue l'appareil ecclésial.

D'autres aspects retiennent, de façon générale, l'attention favorable des évêques. Mais s'ils en parlent, c'est plutôt entre les lignes, de façon moins explicite, sans les mettre sur l'avant-scène.

Transparaît ainsi, par exemple, leur satisfaction devant le fait qu'il s'agit de « jeunes » [7].

6. Texte des évêques américains cité par H. CAFFAREL, **Faut-il parler d'une Pentecôte catholique ?** Paris, éd. du Feu nouveau, 1973, p. 46 ; Cardinal SUENENS, **Redécouvrir le Saint-Esprit, In Doc. Cath.**, 70/1636, 15 juil. 1973, pp. 686 ss. ; PAUL VI, **Audience..., in Doc. cath.** 70/1642, 18 nov. 1973, p. 958.
7. Cf. **Réponse à l'assemblée des Chrétiens critiques.**

Même si ce n'est pas dit tel quel, il est probable que le renouveau charismatique mérite cet intérêt dans la mesure où il représente une promesse d'avenir meilleur pour une institution si menacée par ailleurs.

Les textes insistent également sur le fait que ce mouvement, en tant que « protestation » contre « la société », « la civilisation » actuelles, manifeste au grand jour les carences de celle-ci : « *le mercantilisme, l'hédonisme, le matérialisme* », pour Paul VI[8], « *le primat donné à l'homme comme producteur et consommateur* », pour les évêques français. En clair, ce qui intéresse la hiérarchie, c'est que *se manifeste ainsi la crise d'un monde, qui méconnaît* « *les questions fondamentales* », et *où la* « *mort de Dieu* » *a entraîné* « *la mort de l'homme* », la crise d'un monde qui veut se passer de l'institution religieuse[9].

Le renouveau charismatique est aussi invoqué par Paul VI en contraste avec « *les excès de la critique systématique et annihilante dont se rendent coupables certains groupes* » ; cependant que les évêques français en font état contre les « Chrétiens critiques », et l'évêque auxiliaire de Mexico, contre ceux « *chez qui on note une absence de préoccupation pour la vie de prière... (et)... des interprétations radicalement démythisantes et désacralisantes* »[10].

Il apparaît nettement qu'au delà des critères ainsi mis en avant, d'autres jouent un rôle important dans le jugement porté sur le mouvement. Tous les aspects mentionnés ci-dessus concernent l'existence de l'institution ecclésiale en tant qu'appareil religieux. Ce ne sont encore que des indices, mais ils permettent d'émettre l'hypothèse qu'en fin de compte intéresse la hiérarchie tout ce qui va dans le sens du renforcement de l'institution qu'elle représente.

Cette hypothèse permettrait en outre de comprendre l'empressement manifesté face au renouveau. N'est-il pas dans l'ordre des choses « humaines », en effet, qu'une institution menacée se précipite vers ce qui peut assurer sa survie !

2 les rappels

Arrêtons-nous maintenant sur les rappels adressés au renouveau. Ils traduisent sans doute l'opinion du secteur de l'épiscopat qui, réticent, tarde à se prononcer. Rappelons que ce sont là des réserves qui n'enta-

8. **Hymne à la Joie,** Pentecôte 1973.
9. **Réponse à l'assemblée des Chrétiens critiques.**
10. Texte cité par **Informat. cath. Internat.,** 15 janv. 74, p. 20.

ment pas l'accueil globalement positif réservé à ce mouvement. Ce qui est essentiellement visé, c'est la tendance à la marginalité par rapport à l'institution : marginalité par rapport aux structures de bases (paroisses), marginalité sur le plan doctrinal et scripturaire (fondamentalisme), marginalité enfin *par rapport à la fonction hiérarchique.* C'est sur ce dernier point que l'insistance est la plus forte. On le comprend, dans la mesure où il recouvre les autres : car la fonction « pastorale » est présentée comme s'étendant à l'ensemble de ces domaines. C'est à ce propos qu'apparaissent le plus nettement, sinon des divergences, du moins des diversités d'accent. Les textes de Paul VI, d'une part, ceux du cardinal Suenens, de l'autre, sont typiques de ces deux courants.

3 une diversité d'accent

Le cardinal, certes, rappelle le rôle du « *ministère des pasteurs* », sans quoi « *les charismes, dans l'Eglise, seront désordonnés* », mais il relativise quelque peu le pouvoir hiérarchique en insistant sur le fait que « *l'Esprit Saint est donné à tous les chrétiens, et non pas seulement aux pasteurs* ». Il faut donc « *donner la priorité à l'Esprit et à la vie, d'abord ; c'est ensuite seulement que nous lui donnerons forme et visage* ». En conséquence, « *aux pasteurs, il revient d'écouter avec soin et ouverture de cœur, les laïcs* »[11]. Paul VI insiste, au contraire, sur « *la responsabilité pastorale active de chaque évêque... La profession de foi a été confiée aux pasteurs, pour qu'ils la maintiennent intacte* »[12]. C'est-à-dire que, pour lui, *l'accueil du renouveau ne change en rien le discours officiel, n'entraîne aucune modification, même partielle, dans la façon de penser la distribution des pouvoirs dans l'institution.* Il est remarquable, en outre, que le pape utilise, pour désigner les aspects estimés positifs, les catégories les plus traditionnelles : ce *statu quo,* au niveau du langage, ne manifeste-t-il pas qu'il n'accueille et ne retient rien, dans le renouveau, qui puisse faire évoluer l'institution en place, ou du moins l'amener à s'interroger. Cette attitude qui ressemble fort à de la récupération, l'insistance renouvelée sur l'autorité, ne viennent-elles pas confirmer notre hypothèse ? Une nuance nouvelle apparaît d'ailleurs ici : il s'agit non seulement d'assurer la survie de l'institution, mais de l'institution telle qu'elle est, en particulier avec sa structure hiérarchique actuelle. Ceci

11. **Redécouvrir le Saint-Esprit,** in **Doc. Cath.** 1636, 15 juil. 1973, pp. 690-691. Il s'agit là d'une intervention du cardinal au Concile Vatican II, à laquelle renvoie sa lettre pastorale de la Pentecôte 1973.
12. **Audience...,** in **Doc. Cath.** 70/1642, 18 nov. 1973, p. 958.

semble vrai, pour une partie au moins de l'épiscopat. En va-t-il différemment pour la tendance qu'exprime Suenens ? Ou s'agit-il d'une récupération plus subtile ?

III

une institution qui se bâtit sur les décombres de l'espoir humain

Les discours épiscopaux d'accueil au renouveau parlent aussi par leur silence, par ce qu'ils ne disent pas.

1 une méconnaissance des médiations

Ce mouvement se caractérise par son désintérêt pour les luttes de libération. Au Congrès de l'université Notre-Dame, aux Etats-Unis, en juin 1972, le séminaire sur l'engagement n'a pas réuni en tout deux cents personnes, « *alors qu'on s'est écrasé au séminaire sur le don de guérison* »[13]. A Rome, en mars 1975, aucun des ateliers n'était centré sur cette question, le seul ayant quelque rapport avec le « profane » avait pour thème : « *La famille* ».
Ceci n'est pas infirmé par le fait que l'un ou l'autre de ses membres ait — ou ait eu, le plus souvent — un engagement politique que le renouveau charismatique n'assume en rien, au niveau de son fonctionnement. Il ne prend en compte que les engagements dits « sociaux » de type caritatif, en particulier auprès des marginaux. Ceci n'a rien d'étonnant de la part d'un mouvement qui a pour ressort essentiel l'accent mis sur l'individu, sa transformation intérieure, sa relation quasi immédiate à l'absolu. Dans ce cadre, le souci des structures, des médiations matérielles et sociales et de leur transformation, ne peut être qu'absent.
Aussi pensons-nous, contrairement à ce que disent beaucoup d'observateurs pourtant critiques, que ce désintérêt n'est pas seulement un *risque*, mais un *trait essentiel au renouveau.*

2 un silence significatif

Or, sur cette tendance pourtant si manifeste, la hiérarchie reste silencieuse. Nulle part on ne trouve un rappel de l'importance de ces médiations :

13. Remarque de G. LAFONT, « Lumières et ombres du renouveau charismatique aux Etats-Unis », **La vie spirituelle** 592, oct. 1972, p. 757.

il n'y en a qu'une qui n'est pas oubliée, c'est l'institution ecclésiale et sa structure hiérarchique. Aucune tentative n'est faite pour lever l'illusion du subjectivisme individuel, sinon pour rappeler le rôle des « pasteurs ». Rien n'est dit de l'ambiguïté d'une pratique religieuse sans lien avec le combat pour un avenir meilleur, plus humain. La hiérarchie avalise, authentifie sans sourciller une religion « opium ». Serait-ce qu'elle a la mémoire courte ? Cela inviterait plutôt à penser que son intérêt pour la justice est bien fragile : le jour où sa survie l'exige, ce souci disparaît de sa pratique, sinon de ses déclarations d'intention.

Plus fondamentalement, alors que les caractéristiques dominantes du mouvement inciteraient à y être particulièrement attentif, *personne dans l'épiscopat ne se pose sérieusement la question de sa signification.*

N'est-ce pas, pour une bonne part, une tentative de solution magique à une situation de crise socio-politique, après les tentatives avortées de luttes à ce niveau ? Les circonstances de la naissance et du développement du renouveau plaident nettement en faveur de cette interprétation.

Une fois de plus l'Eglise, en ses représentants officiels, sacralise l'abandon du combat. Elle récupère, pour se refaire une jeunesse, ceux qui préfèrent à la dureté et à la durée de celui-ci, l'illusion de la communion, de la liberté parfaite et immédiate. Elle accepte de s'édifier sur les ruines de l'espoir humain. Elle ne peut plus s'indigner de ces récentes paroles d'un évêque chilien : « *A présent que la pression idéologique du marxisme est tombée, les conditions pour l'évangélisation s'avèrent extraordinairement favorables* » [14]. Les mêmes principes dans les mêmes circonstances donnent les mêmes résultats : l'attitude dominante de la hiérarchie à l'égard du renouveau charismatique laisse craindre qu'elle n'ait, en période de crise révolutionnaire, les mêmes réflexes que l'épiscopat chilien.

Une question peut sembler rester ouverte : cette mise entre parenthèses du contenu socio-politique du renouveau est peut-être seulement tactique, dictée par le souci de ne pas éteindre la mèche qui fume encore. Cette tolérance serait déjà grave, dans la mesure où elle manifesterait au minimum l'importance très secondaire accordée au destin temporel des hommes. Mais la radicalité du silence invite plutôt à penser qu'il s'agit là d'une orientation stratégique de l'épiscopat.

14. Paroles citées par **Informat. cath. internat.** 488, 15 sept. 1975, p. 7.

La hiérarchie peut en effet conserver, ou du moins espérer retrouver son autorité, à une condition : que le christianisme reste ou redevienne une « religion » ignorant les médiations autres qu'ecclésiales. Quand la pratique chrétienne s'identifie pour l'essentiel à la pratique religieuse, l'institution où celle-ci prend corps devient la médiation par excellence, et ceux qui en constituent la charpente, les détenteurs uniques de la Parole de Dieu. C'est ce que montre *a contrario* l'histoire récente : la distribution du pouvoir dans l'Eglise a été remise en cause d'abord par ceux qui ont compris que la foi en Jésus-Christ n'était pas étrangère au combat syndical et politique.

IV

construire l'église d'un autre lieu

Il n'est pas impossible qu'à court terme, cette stratégie ecclésiale n'atteigne son objectif : le mouvement du renouveau semble tout prêt à entrer dans ce jeu. Son exubérance cache mal un plat conformisme, car « *il demeure fidèle à une ecclésiologie de compromis, dans laquelle l'assemblée locale n'est pas le lieu de la décision religieuse, en dépit de toutes les déclarations idéologiques en sens contraire* ». Inconscient du rôle des structures, il est tout prêt, son prosélytisme aidant, à se couler dans celles existantes. Il reste à expliquer cette attitude de la hiérarchie autrement qu'en s'en prenant de façon moralisante à la soif de pouvoir qui aiguillonnerait les évêques et le pape.

Identifiés plus que tout autre à l'institution par leur statut, plus que tout autre ils sont concernés par la menace qui pèse de plus en plus sur l'Eglise. Leur survie est liée à la survie de celle-ci, et l'on comprend qu'elle devienne leur préoccupation dominante.

En son centre, en la personne de Paul VI, l'institution ne reste-t-elle pas liée par son mode de fonctionnement aux couches traditionnelles, base sociale sur laquelle elle s'est édifiée sous la forme qu'elle a conservée ? Ces couches autrefois dominantes entraînent dans leur déclin l'institution religieuse. C'est pourquoi, sans doute, on trouve chez Paul VI l'attitude la plus crispée. A sa périphérie épiscopale, en la personne du cardinal Suenens, l'institution cherche à survivre en prenant appui sur d'autres couches plus « modernes », dont le renouveau charismatique est une des expressions. D'où sa tentative de reprendre au niveau théologique les thèmes centraux de leur idéologie : l'importance accordée à l'individu

et à la subjectivité, la relativisation de la théologie qui y est liée prennent ici la forme d'une théologie des charismes et de l'Esprit Saint. Ici le souci de la survie est moins crispé, il accepte une certaine évolution, un changement de base sociale, mais il domine encore la pratique épiscopale. En effet il l'aveugle sur la signification politique de ce courant. Celui-ci n'a-t-il pas en effet des liens objectifs avec les classes dominantes, dans la mesure où il véhicule pour une bonne part leur idéologie et où il sert d'exutoire mystique à une éventuelle protestation sociopolitique ?

N'y a-t-il pas une autre voie pour bâtir l'Eglise : celle par exemple que préconisent et essaient de vivre les chrétiens réunis à Vitoria en janvier 1975 ? Pour eux le « lieu » à partir duquel doit être pensée l'Eglise est celui des opprimés et de leur lutte de libération.

jean chabert

situation socio-historique du pentecôtisme

L'apparition du néo-pentecôtisme, tant protestant que catholique, plus communément qualifié de « renouveau charismatique », oblige à corriger une explication un peu rapide de certains sociologues : le pentecôtisme « classique », c'est-à-dire celui des origines, en Amérique à la fin du XIXe siècle, serait une religion des classes inférieures de la société attirées par l'émotionalisme de cette forme de religiosité. On ne peut en effet ignorer la préhistoire, fort longue et régulièrement occultée, de ce mouvement. Toute une problématique se révèle alors, qui traverse le protestantisme depuis les « pères fondateurs », Luther et Calvin, jusqu'au pentecôtisme actuel, en passant par Wesley et le méthodisme. Ce qui apparaît en cause ici, à un premier niveau, c'est l'effondrement de la « structure de plausibilité » de la religion traditionnelle sous le choc de la modernité, qui ébranle du même coup un certain type de société. Ce phénomène se répète en des lieux et moments différents de l'histoire qui ne sont pas sans présenter certaines ressemblances, du point de vue indiqué à l'instant. Pour mettre en perspective, à un niveau sociologique plus vaste, le pentecôtisme actuel, voire peut-être le fait des « sectes » en général, on pourrait alors avancer l'hypothèse d'une expression, à travers ces mouvements religieux, des difficultés culturelles, socio-économiques et aussi cultuelles, de couches sociales intermédiaires, aux frontières de la « petite bourgeoisie » et des classes inférieures de la société.

L'apparition du pentecôtisme historique, tout comme la fonction sociale des Eglises qui en sont issues ont été jusqu'ici expliquées, par les sociologues, en termes d'« affinité élective ». Ce concept wébérien — mal compris en l'occurrence — évoque un rapport de congruence entre une classe ou une couche sociale et une religion donnée. Dans notre cas, les classes inférieures de la société seraient attirées vers le pentecôtisme par son émotionalisme ; celui-ci compenserait les frustrations culturelles et économiques des intéressés. Depuis l'apparition du néo-pentecôtisme, protestant et catholique, phénomène des classes moyennes-supérieures à son origine, la congruence du pentecôtisme en général avec les couches inférieures fait question.

De cela nous avons déjà traité précédemment [1]. Nous voudrions montrer ici que le rapport entre couches inférieures et pentecôtisme classique ne rend pas complètement compte des faits. De même, dans le mouvement charismatique catholique les couches moyennes-supérieures ne sont plus seules en cause. Le concept de « structures de plausibilité », emprunté à Peter L. Berger, nous aidera chemin faisant. Enfin, nous rendrons justice à Weber et à son « affinité élective ».

« repente de cælo »... ?

Les origines immédiates du pentecôtisme sont connues. Elles se situent à l'école biblique de Topeka (Kansas), en janvier 1901. De là, l'expérience du « baptême du Saint-Esprit », accompagné des langues et autres dons, se répandit, sous l'impulsion — en particulier — de Charles Parham, directeur de cette école biblique et pasteur méthodiste, et sous celle de W.J. Seymour, pasteur baptiste noir, élève de Parham à Topeka. Seymour devait devenir le prédicateur le plus en vue de la fameuse assemblée d'Azusa Street, à Los Angeles, d'où le mouvement prit son élan national puis international, à partir de 1906 [2]. Mais ni l'un ni l'autre de ces pasteurs ne fit le premier l'expérience pentecôtiste. Ce privilège revint à une jeune fille, Miss Agnès Ozman (par la suite Mrs La Berge). Le récit qu'elle fit de cet événement vaut d'être rapporté :

« *J'étudiais la Bible depuis quelques années, et avais fréquenté l'école biblique de T.C. Horton, à Saint-Paul, Minnesota, et celle de A.B. Simpson, à New York... A l'automne de 1900 je me trouvais à Kansas City ; j'y entendis dire qu'une école biblique allait ouvrir à Topeka, Kansas. J'avais envie d'y aller, et demandai au Seigneur de me procurer l'argent du voyage, si c'étaient ses vues que je m'y rende.*

Nous étudiions la Bible durant la journée et faisions beaucoup de travail (d'évangélisation) *en ville, le soir... Une prière ininterrompue se poursuivait de jour et de nuit dans une chambre haute spécialement mise à part comme « tour de prière ». J'ai connu beaucoup d'heures bénies de*

1. « Pentecôtisme et néo-pentecôtisme : pour une interprétation macro-sociologique », in **Métamorphose contemporaine des phénomènes religieux**, Lille, Editions de la C.I.S.R., 1973, pp. 271-283.

2. Vinson SYNAN, **The Holiness-pentecostal Movement in the United States**, Grand Rapids (Michigan), W.E. Eerdmans, 1971 ; Nils BLOCH-HOELL, **The Pentecostal Movement**, Londres, Allen and Unwin, 1964 ; Walter J. HOLLENWEGER, **Enthusiastisches Christentum ; die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart**, Wuppertal et Zurich, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus et Zwingli Verlag, 1969.

prière dans cette chambre haute lors des veilles nocturnes... Comme quelques autres, je pensais avoir reçu le baptême du Saint-Esprit lors d'une expérience de consécration (in a moment of consecration) [3]. *Mais lorsque j'appris que le Saint-Esprit devait se communiquer en plus grande plénitude, mon cœur se mit à avoir faim de ce Consolateur promis, et je commençai à implorer avec larmes un revêtement de la puissance d'en haut. Parfois, j'aspirais à la visite du Saint-Esprit plus que je ne me souciais de prendre mes repas. La nuit je ressentais plus le besoin de le recevoir que celui de dormir...*
Pendant la première journée de 1901, la présence du Seigneur fut avec nous de façon notable, calmant nos cœurs pour leur permettre d'aspirer à de plus grandes choses. Le soir l'esprit de prière était sur nous. Il était presque onze heures lorsque le désir me vint à l'esprit de demander que l'on voulût m'imposer les mains pour que je puisse recevoir le don du Saint-Esprit. Au moment où des mains se posaient sur ma tête, le Saint-Esprit tomba sur moi, et je commençai à parler en langues, glorifiant Dieu... Ce fut comme si des fleuves d'eau vive surgissaient du plus profond de mon être. » [4]

commentaires à un récit

Texte intéressant par sa spontanéité, par ce qu'il dit, par la manière dont il le dit, et par ce qu'il suggère aussi ou ce qu'il cache, même en en parlant. Intéressant encore parce que très souvent cité et fournissant le point de départ de nombreux récits édifiants. Enfin, témoignage paradigmatique dont les éléments font partie de la panoplie ordinaire des prédicateurs pentecôtistes. Ne l'avons-nous pas entendu répéter, pour l'essentiel, par l'un des pasteurs les plus célèbres du pentecôtisme historique, David J. du Plessis [5] ?

3. Allusion au **second blessing,** c'est-à-dire à l'expérience de la sanctification ; à ce propos voir plus loin.
4. Agnes N. LA BERGE, **What God halth Wrought,** Chicago, Herald Publishing C°, s.d. pp. 28-29, cité dans Carl BRUMBACK, **Suddenly from Heaven,** Springfield (Missouri), Gospel Publishing House, 1961, pp. 23-24, et reproduit par Morton T. KELSEY, **Speaking with Tongues,** Londres, Epworth Press, 1965, pp. 81-82, d'après lequel nous traduisons. L'original semble introuvable : cf. René LAURENTIN, **Pentecôtisme chez les catholiques,** Paris, Beauchesne, 1974, p. 22, note 1.
5. David du Plessis, né en Afrique du Sud, vivant actuellement en Amérique, est le « Monsieur Pentecôte » du Conseil œcuménique des Eglises et des milieux romains. Voir sur lui une description pittoresque dans John L. SHERRILL, **They speak with other Tongues,** Londres, Hodder and Storighton, 1965, pp. 53 et sv.

Que dit, que suggère et que cache Miss Ozman ? On peut, croyons-nous, résumer ainsi son texte : des gens intéressés par l'étude de la Bible suivent les activités de l'école de Topeka. Ils recherchent tous un *« revêtement de la puissance d'en haut »*. En réponse à leur prière incessante, le Saint-Esprit descend sur eux dans la nuit du 1er au 2 janvier 1901. Cette intervention divine découle de l'efficacité de la prière du groupe réuni à Topeka. Elle vient aussi de la compréhension, qui a été donnée aux élèves de cette école, du rapport qui doit exister entre imposition des mains, parler en langues et réception du Saint-Esprit.

Tout dans le récit de Miss Ozman se trouve donc centré sur Topeka et son école biblique. Le Saint-Esprit y arrive *repente de cælo* (Ac 2, 2) ; exactement comme dans la situation de la première Pentecôte. Cette fixation sur l'expérience dont, par la suite, le mouvement pentecôtiste américain, qui dominera la scène, se réclamera, ne va pas sans quelques conséquences dans le domaine même de l'histoire. En effet, Topeka désigne Parham et Seymour, et donc Azusa Street de Los Angeles, et, finalement, les couches sociales liées avec le pentecôtisme dans la tradition remontant — *a posteriori* — à Topeka. Comme on le voit, le récit de Miss Ozman contient en lui-même, soit en relief, soit en creux, tous les éléments d'une interprétation qui égarera... jusqu'aux sociologues.

Le témoignage de Miss Ozman manque de toute référence à la longue durée, et même à l'extension géographique du phénomène qu'elle croit connaître d'expérience. En conséquence son récit — et l'histoire postérieure qui s'en inspirera — ignore tout de l'arrière-plan diachronique sans lequel Topeka n'aurait pas d'existence. Il ignore aussi les précédents de son expérience : ainsi Edward Irving encourageant ses disciples (des classes moyennes-supérieures) à parler en langues, en pleine Angleterre victorienne [6]. Elle minimise implicitement l'importance de tous les phénomènes semblables dans l'Amérique du XIXe siècle, etc., et surtout le lien qui unit son expérience au méthodisme, mouvement non limité aux classes inférieures [7], par l'intermédiaire des *« holiness movements »*, ou mouvements de sainteté... Elle ne nous dit même pas que son école biblique de Topeka relevait précisément de cette source.

6. Gordon STRACHAN, **The Pentecostal Theology of Edward Irving**, Londres, Darton, Longman and Todd, 1973, semble l'ouvrage le plus récent sur le sujet.
7. Le lien entre méthodisme et pentecôtisme est particulièrement bien étudié par V. SYNAN, **op. cit.**

I

un rappel de longue histoire

Avant de retrouver le problème des classes sociales liées avec le pentecôtisme, nous ferons — brièvement — le long détour dont Miss Ozman, et beaucoup d'historiographes postérieurs, font l'économie.

1 le problème

Les « chercheurs » réunis à l'école biblique de Topeka veulent y recevoir « *un revêtement de la puissance d'en haut* ». Miss Ozman précise qu'elle et quelques-uns de ses amis croyaient avoir déjà reçu « *le baptême du Saint-Esprit lors d'une expérience de consécration* ». Quel était donc leur problème ? Les expressions de notre témoin nous réfèrent aux dissensions qui divisent les « mouvements de sainteté ». Ces derniers croyaient tous possible et souhaitable un « baptême d'Esprit », mais différaient entre eux sur ses modalités. En particulier, certaines tendances voyaient ce baptême comme une consécration à Dieu de la part du sujet, qui, « dans la foi » et sans preuves sensibles particulières, pouvait avoir l'assurance de recevoir l'Esprit. Une autre branche des mouvements de sainteté pensait, au contraire, que le sujet devait recevoir l'Esprit de façon indubitable, par la foi certes, mais avec des preuves sensibles. L'école de Topeka appartenait à cette tendance. Toute son activité tendait précisément à découvrir, dans le Nouveau Testament, les critères qui devaient présider à ce « baptême d'Esprit » et les signes extérieurs par lesquels il se manifestait.

Pour comprendre cette démarche, il faut la rattacher à une longue tradition, remontant d'une façon ou d'une autre aux débuts mêmes de la Réforme du XVIe siècle, et passant par Wesley. L'expérience pentecôtiste a souvent été appelée « troisième expérience », ou « troisième bénédiction ». Elle en suppose donc deux autres, et ces trois représentent autant d'étapes de la vie spirituelle, mais aussi trois problèmes dans l'histoire de la spiritualité protestante.

2 de luther à wesley

L'expérience pentecôtiste du Saint-Esprit est la résultante d'un très long cheminement. Luther prêche l'expérience intérieure de la justification ; Calvin prône la recherche du témoignage intérieur du Saint-Esprit. Mais tous deux (et les autres réformateurs de « type-Eglise ») rassemblent dans

leurs Eglises tous les citoyens des Etats (empires, principautés, républiques ou villes libres) auxquels ils s'adressent. Ainsi, ni la recherche de la justification, ni celle du témoignage de l'Esprit ne servent — en fait — de critère à la définition du chrétien, et donc de l'Eglise.

Les réformateurs plus radicaux (anabaptistes — surtout pacifiques —, antitrinitaires) croient, eux, que l'Eglise est définie par la pureté de la vie de ses membres et leur volonté exprimée de vivre l'Evangile. Pour eux, la conversion précède l'entrée dans l'Eglise et le baptême (aux seuls adultes après confession de foi) [8]. La conversion se trouve ici conçue en termes essentiellement éthiques et ressemble fort au concept monastique originel de la *conversio morum*. Les groupements qui l'adoptent comme base de leur prosélytisme appartiennent, sociologiquement, au « type-secte ». Au XVII[e] siècle, dans l'Angleterre cromwellienne, on verra cette forme de groupements religieux pulluler [9]. Les colonies d'Amérique du Nord, destinées à donner naissance aux Etats-Unis, les accueilleront et leur procureront la possibilité de se multiplier. Mais c'est dans les milieux liés au puritanisme colonial et dans des communautés sociologiquement à cheval sur le type-Eglise et le type-secte que le concept théologique de conversion prendra une coloration nouvelle, subjective, liée avec l'idée d'une expérience de la justification [10]. Dans le piétisme, une conversion de ce genre, destinée à dégager une élite à l'intérieur des « grandes Eglises » protestantes (*ecclesiola in Ecclesia*) sera aussi prônée. Par la médiation d'un groupement de type sectaire [11], les Moraves réunis par Zinzendorf, cette conception de la conversion, encore renforcée dans ses aspects subjectifs (sentir que Dieu pardonne les péchés et justifie le croyant) passera dans le méthodisme de John Wesley [12]. Ici elle deviendra la « première bénédiction » (*first blessing*).

Dans les milieux extrêmement deshérités où Wesley et ses disciples prêchent et recrutent en grande partie, les effets d'une expérience de

8. George H. WILLIAMS, **The Radical Reformation,** Philadelphie, The Westminster Press, 1962.
9. Voir J. SÉGUY, **Utopie coopérative et œcuménisme,** Paris, Mouton, 1968, pp. 83-92 spécialement.
10. Edmund S. MORGAN, **Visible Saints,** New York, New York University Press, 1963.
11. Au sens donné à ce terme par Ernst TROELTSCH, **Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,** Tubingen, Mohr, 1912 ; voir en particulier ses remarques sur les Moraves, **Ibid.,** pp. 834-835.
12. Harold LINDSTROM, **Wesley and Sanctification,** Londres, Epworth Press, s.d.

caractère sensible extrêmement poussé ne suffisent pas à assurer la persévérance éthique. La justification acquise par la conversion ne suffirait-elle donc pas à une expérience chrétienne normale ? Y faudrait-il une seconde « bénédiction » ? Wesley le croit facilement et prône la « sanctification », seconde expérience de converison dans laquelle le chrétien recevra l'assurance sensible et ponctuelle que Dieu le purifie de sa propension au péché (*inbred sin*) et lui procure l'« amour parfait »[13]. Première et seconde bénédiction s'accompagnaient souvent de manifestations psychologique et physiques extrêmement spectaculaires qui, en Amérique, donneront naissance au *holy rollyism* ou pratiques (bruyantes en général) des *holy rollers*[14]. Mais là n'est pas — pour l'instant — la question.

3 de wesley au pentecôtisme

Le méthodisme américain prêcha et défendit les idées de Wesley sur la sanctification jusqu'à la guerre de Sécession. De nombreuses campagnes de réveil en portèrent la théologie et les pratiques dans l'ensemble des Etats-Unis. Mais après la guerre en question, il fallut constater le peu d'enthousiasme de la plupart des méthodistes pour les doctrines d'antan : *the fire burnt low,* le feu ne brûlait plus très fort. Il y avait à cela diverses raisons. En tout cas, certains méthodistes se lancèrent dans une nouvelle croisade de réveils qui finirent par donner naissance à la « *National Holiness Association* » (1876) et à ce que l'on a appelé les « mouvements de sainteté ».

Très vite, la propagande en faveur de la « seconde bénédiction » rencontra et le succès et l'opposition. Cette dernière se manifesta, en particulier, à l'intérieur même du méthodisme. En 1894, les évêques de la *Southern Methodist Church* condamnèrent cette tendance qui, pourtant, pouvait se réclamer de toute la tradition wesléyenne précédente. A partir de là, un certain nombre d'église dissidentes se formèrent, dites *holiness churches* (Eglises de sainteté)[15]. Mais même hors de ces dénominations, des mouvements souvent interdénominationnels propageaient aussi les idées et pratiques relatives à la sanctification. Finney et Moody, deux revivalistes fameux du XIXe siècle américain, furent dans ce cas.

13. Cependant la **sinless perfection** (l'impeccabilité parfaite), n'est possible qu'au ciel.
14. Les « saints cabrioleurs », si l'on veut.
15. Les plus connues sont la « **Pilgrim Holiness Church** » (cf. SYNAN, **op. cit.**, pp. 60, 75, 145) et la « **Church of the Nazarene** » ; sur cette dernière, voir Timothy SMITH, **Called unto Holiness**, Kansas City, Nazarene Publishing House, 1962.

C'est dans des milieux de ce genre que, surtout dans les deux dernières décennies du XIXe siècle, se développa — à côté des *camp-meetings* d'origine plus ancienne[16], et des réunions périodiques dénommées conférences, le mouvement assez anarchique des écoles bibliques de sainteté. Ce dernier phénomène ne semble pas avoir encore retenu l'attention soutenue des chercheurs. On le regrettera. Ces institutions reflétaient on ne peut mieux en effet les aspects particuliers de la société et de la religion américaines de l'époque comme — encore — société et religion de « frontière ». Le problème de la sanctification et de ses critères a été souvent le seul thème des enseignements donnés dans ces écoles, au caractère plus pratique et élémentaire qu'intellectuel ou universitaire. Dans certains cas — et il en allait ainsi à Topeka —, la Bible y était le seul livre lu et commenté ; la prière et le travail d'évangélisation y occupaient plus de temps que la recherche théologique ou l'enseignement. En fait, les élèves (de tous âges) se rendaient dans ces établissements pour faire une expérience spirituelle, beaucoup plus que pour y acquérir une formation intellectuelle. C'est dans cette atmosphère que le pentecôtisme est né, après plusieurs décennies de gestation.

Depuis longtemps, en effet, dans les divers mouvements de « sainteté », on se demandait si le *second blessing* dit aussi *second work of grace*[17] suffisait au chrétien pour atteindre à la plénitude de la vie spirituelle. Car si la sanctification permettait, selon Wesley, l'amour parfait de Dieu ; si elle délivrait l'intéressé de l'angoisse et la propension au péché, elle ne l'équipait pas, semblait-il, pour la vie apostolique. Délivré du péché, autant que cela est possible en ce monde, le chrétien rendait peut-être déjà par là un témoignage au monde, mais il n'était pas rendu capable d'une action de prosélytisme à la hauteur des situations qu'il avait à affronter dans l'Amérique du XIXe siècle.

II

deux problèmes sociologiques

En filigrane, derrière cette évolution vers une « troisième expérience » se cachent — ou se révèlent —, selon nous, deux problèmes sociologiques.

16. Dickson D. BRUCE, **And They All Sang Hallelujah ; Plain-Folk Camp-meeting Religion, 1800-1845,** Knoxville, The University of Tennessee Press, 1974 ; nous reparlerons plus bas des **camp-meetings** et du livre admirable de Bruce.
17. Deuxième œuvre — ou opération — de la grâce.

1 religion et société après la guerre civile

En premier lieu, il faut relever, croyons-nous, une difficulté pastorale découlant de conditions nouvelles de la vie sociale et intellectuelle dans l'Amérique d'après la guerre de Sécession [18]. Ce conflit a divisé toutes les Eglises sur la question de l'esclavage et sur celle de l'identité nationale. Elle a traumatisé la conscience américaine de représenter le « peuple élu », la nation modèle devant servir de tête de pont à l'établissement du Royaume de Dieu. De plus, les transformations nombreuses et rapides de l'économie américaine autour et en conséquence de cette guerre civile ont profondément affecté l'ensemble de la vie sociale. Les sociétés philanthropiques ou de pensée, d'inspiration rationaliste ou humanitaire, font échec aux Eglises sur leur propre terrain. Le rationalisme pénètre les Eglises par le moyen de la critique biblique (*higher criticism*) d'inspiration allemande. La parution de *The Origin of Species* de Darwin (1859) puis celle de son *Descent of Man* (1871), la diffusion de l'évolutionnisme au niveau le plus « populaire », la naissance d'une mentalité historiciste, le développement général de l'instruction, tout cela changea profondément les conditions de l'évangélisation et la « plausibilité sociale » de la religion.

De plus, urbanisation, industrialisation, réduction des distances par le chemin de fer firent sentir leurs effets sur la mentalité générale. Mais tandis que le Nord-Est du pays se développait de plus en plus et multipliait ses richesses, le Sud, très durement touché par la guerre civile — économiquement et socialement —, ne suivait pas. Les régions agricoles (Sud et *Mid-West*) furent touchées, à partir de 1884 et jusqu'en 1896, par de graves difficultés économiques. La mévente et la baisse des prix des produits agricoles, dûes à la surproduction, y créèrent un profond mécontentement. Dès lors se manifesta une agitation politique qui donna naissance, en 1892, au parti populiste, défenseur des droits des ruraux contre les urbains, contempteur de la modernité urbaine, défenseur de la morale traditionnelle des relations sociales. Les régions où cette agitation populiste connut le plus grand succès furent aussi celles où les mouvements de sainteté, puis le pentecôtisme, réussirent le mieux [19]. Tandis, en effet, que les Eglises du Nord tentent de répondre aux exigences de la mentalité urbaine dans des régions en plein développement économique, et d'assimiler les nouveautés de la critique biblique,

18. Là-dessus, Sydney E. AHLSTROM, **A Religious History of the American People,** New Haven et Londres, Yale University Press, 1972, pp. 637 et sv.
19. SYNAN, **op. cit.,** a bien mis ce rapport en lumière.

celles du Sud et du *Mid-West* se replient sur une tradition religieuse ancienne. La *Old time religion* deviendra une cause aussi populaire que la *Lost Cause,* la cause vaincue du Sud.

Les causes perdues se cumulent d'ailleurs dans la recherche de la « troisième expérience » : la conversion escomptée de l'Amérique en vue de l'établissement du Royaume a échoué dans sa version millénariste du second adventisme (vers 1840). Elle a échoué dans le mouvement communautaire subséquent [20]. Elle devient de plus en plus improbable avec l'arrivée d'immigrants de moins en moins massivement protestants : vers 1850 l'Eglise catholique est la dénomination individuellement la plus importante des Etats-Unis [21].

On voit à quel point la situation pastorale devient dès lors angoissante pour les tenants d'une religion traditionnelle ; celle-ci se trouve refusée de plus en plus clairement. Son prestige social baisse. Elle ne convainc plus et voit sa place contestée à l'intérieur même des Eglises.

C'est là le premier problème auquel la recherche d'une « troisième expérience » répond : maximaliser les caractères de l'*Old time religion* dans l'espoir de la rendre plus capable de mordre sur la mentalité nouvelle. Mais pour ce faire, et comme nous y avons insisté ailleurs [22], un compromis va s'opérer entre mentalité scientifique et religion ancienne. Le lieu de l'apologétique sera déplacé — il l'était déjà en partie chez Wesley — du débat intellectuel à l'expérimentation sur le terrain. Dans le *third blessing,* on verra Dieu donner aux hommes d'aujourd'hui ce qu'il leur promet dans le Nouveau Testament : des signes et des miracles, des preuves expérimentales, en somme, de son action. Dès lors, la réflexion intellectuelle pourra être considérée comme inutile. Effectivement, l'expérience pentecôtiste se révèlera vite capable d'opérer des conversions par milliers.

2 la banalisation de l'expérience

Deuxième problème de nature sociologique, interne celui-ci : la confiance faite à l'expérience religieuse semble devoir, par sa nature même,

20. John McKelvie WHITWORTH, **God's Blueprints, A Sociological Study of Three Utopian Sects,** Londres et Boston, Routledge and Kegan Paul, 1975, étudie ce mouvement communautaire.
21. AHLSTROM, **op. cit.** p. 527.
22. **Art. cit. supra,** note 1 ; voir aussi Roger MEHL, « Approche sociologique des mouvements charismatiques », **Bulletin de la société d'histoire du Protestantisme français,** oct.-nov.-déc. 1974, pp. 555-573.

réclamer la multiplication des expériences. Weber a montré que le « *charisme est, de sa nature même, instable* »[23]. Sa prégnance ne paraît pas devoir durer très longtemps. On peut en dire autant des mouvements d'expérience religieuse. Les besoins de leur organisation militent contre la prolongation de leur effervescence initiale. D'où la nécessité de réveils périodiques. Mais ceux-ci lassent dans leur répétitivité. La nécessité s'impose dès lors de trouver des formes nouvelles de l'expérience et de la lester de normativité par rapport à l'expérience religieuse globale. Ce que nous avons dit précédemment de la conversion chez les Puritains de la Nouvelle Angleterre, puis chez les Moraves, ou chez Wesley va bien dans ce sens. Dans le cas du *third work of grace*, la « banalisation de l'expérience » n'entre pas seule en ligne de compte. Elle se double de la difficulté à faire reconnaître sa pertinence (par les théologiens teintés de *higher criticism*). Pour se survivre, elle doit désormais non seulement maximaliser ses prétentions, mais aussi changer de forme et prouver sa vérité par son efficacité. C'est précisément ce que l'expérience pentecôtiste se propose de faire : procurer aux croyants un renforcement tel de certitude intérieure que leur attitude et leur action — leurs paroles même — dépassent toute mise en cause de nature non religieuse. A une situation qui rend impossible un discours religieux autonome, en niant la possibilité de toute expression rationnelle d'un projet religieux, la « troisième expérience » réagit par un discours non logique niant la logique elle-même, au nom de l'expérimentation (éventuellement scientifique !).

Les deux faisceaux de problèmes sociologiques ici évoqués peuvent se rassembler sous un seul concept explicatif : celui, emprunté à Peter L. Berger, de « structure de plausibilité »[24]. C'est bien cela qui se trouve en cause pour l'*Old time religion* dans la situation des dernières décennies du siècle. Les infra-structures permettant sa plausibilité ont disparu : d'où le poids de conviction véhiculé par les idéologies rationnelles dans ce contexte. Mais la mise à l'écart du Sud et du *Middle-West* par les aléas du développement économique, va produire une nouvelle base de plausibilité sociale pour la *Old time religion* ; elle exprimera la protestation des laissés pour compte du développement économique, urbain et intellectuel, non sans manifester aussi une certaine acculturation aux

23. Max WEBER, **Economie et société,** Paris, Plon, t. 1, p. 253, en particulier.
24. Peter L. BERGER, **La religion dans la conscience moderne,** Paris, Centurion, 1971, pp. 85-87 ; voir p. 86 : « Le monde religieux du Pérou précolombien est resté objectivement et subjectivement réel aussi longtemps que sa structure de crédibilité — la société inca précolombienne — est demeurée intacte ».

idéaux de la rationalité nouvelle. Mais dans ce mouvement, la superstructure va, en quelque sorte et dans une certaine mesure, tenter de créer sa propre structure idéologique de plausibilité, en refusant — en gros — les critères de crédibilité propres aux ennemis de la religion de l'expérience. Elle remplace une infrastructure défaillante par une maximalisation de la superstructure : une structure idéologique vient conforter une structure sociale de plausibilité qui se refuse [25].

III

la logique du piétisme

La structure idéologique mise en place par le recours à la « troisième expérience » sous sa forme pentecôtiste pourrait paraître manquer de cohérence et de solidité en un point au moins : elle implique, d'une certaine façon, que le christianisme a méconnu, jusqu'en 1901, quelques vérités censément essentielles à la vie chrétienne. En fait, cette objection ne vaut pas dans un milieu imprégné d'idées piétistes. Dans les mouvements issus du piétisme du XVIIe siècle on rencontre fréquemment exprimée l'opinion — familière aussi au puritanisme — que Dieu a encore beaucoup à révéler à l'homme [26]. Cela doit s'entendre en ce sens que la révélation étant bel et bien close avec les écrits néo-testamentaires, la compréhension de leur contenu demeure en grande partie obscurcie par l'« apostasie de l'Eglise ». Depuis Constantin au moins, celle-ci s'est en effet montrée infidèle et a — dans le catholicisme — occulté la vérité à elle confiée. La Réforme du XVIe siècle a bien apporté quelque remède à cette situation. Mais il n'est pas de la pédagogie divine que les hommes se trouvent réintégrés tout d'un coup dans toute la vérité. La redécouverte, progressive, se fait selon les besoins des hommes et le déroulement du dessein sacré du Créateur.

De ce point de vue, qui prend selon les moments et les groupements des formes diverses, la « redécouverte de la vision apostolique ou évangéli-

25. Ce qui n'empêche pas que la « religion de l'expérience » ait bien une base sociale réelle, mais qui n'est pas, selon nous, celle d'une seule couche sociale. De toute façon on voit ici quelle efficacité possèdent les idéologies pour perdurer et se transformer, en dépit de la défaillance de leur société porteuse. Il faut ajouter cette nuance à l'affirmation (par ailleurs juste) de Berger (cf. note 24).
26. F. Ernest STOEFFLER, **The Rise of Evangelical Pietism**, Leyde, Brill, 1965, et, du même, **German Pietism during the Eighteenth Century**, **Ibid.**, 1973.

que » se produit en quelque sorte chaque jour. Il est toujours possible d'en savoir plus sur les vérités occultées, parce que Dieu se propose de les révéler de plus en plus nombreuses, en ces temps qui sont les derniers. L'étude constante de la Bible et l'esprit de prophétie à l'œuvre en certaines âmes choisies (les « vaisseaux » de la tradition piétiste) collaborent vers cette fin. Ce n'est point un hasard, donc, que se recommandent de ces points de vue les spéculations apocalyptiques du *second adventism* (autour des années 1830-50), comme celles de Joseph Smith fondateur des Mormons (vers les mêmes années et dans la même ferveur apocalyptique), ou celles de Mrs. Baker-Eddy, fondatrice de la Science chrétienne (dans la période 1870-90), et de bien d'autres encore. Il paraît remarquable que les messages de ces personnages ou de ces mouvements en appellent tous à une forme d'expérimentation pour prouver la vérité du christianisme. Chez les Adventistes nous trouvons le recours à la mathématique appliquée à l'Ecriture pour dénouer le problème des derniers temps ; par ailleurs, le retour du Christ, escompté pour des dates proches et proclamées puis plus indéterminées, constituera la preuve par excellence de la révélation des Ecritures. Pour les Mormons ou les Scientistes, les problèmes de l'exégèse biblique se trouvent dépassés par la contemporanéité d'une révélation complémentaire adressée à leurs fondateurs. Cette révélation se poursuit d'ailleurs de façon institutionnelle chez les Mormons [27]. Dans ces perspectives, Dieu donne aujourd'hui ses preuves, en renouvelant le phénomène d'inspiration critiqué et évacué au nom de la science par certains esprits. Or ce qui est possible aujourd'hui et dont la réalité ne peut dès lors (peut-on croire) être mise en doute, l'était aussi hier. L'expérience et l'expérimentation remplacent ici l'étude scientifique du christianisme ancien : la science ne devrait plus avoir qu'à se taire. Ainsi semble résolu — dans certains milieux — le problème de la crédibilité du christianisme. La manière dont le pentecôtisme va procéder en ce domaine est plus démocratique : chaque chrétien fera lui-même l'expérience que Dieu donne ce qu'il promet (dons divers de genre extérieurement constatable). Mais son point de vue se fonde lui aussi dans cette logique du piétisme que nous tentons de démontrer ici : il la porte d'ailleurs à son terme, en ramenant la contemporanéité de l'expérience à son modèle archétypique.

On aura remarqué comment cette logique tend toujours à colmater des brèches autour de la crédibilité de la révélation chrétienne. De même

27. Thomas F. O'DEA, **The Mormons,** Chicago, The University of Chicago Press, 1957.

elle suppose une conviction eschatologique très aigüe. Ce n'est donc point par hasard que le pentecôtisme véhiculera, avec ses pratiques et croyances charismatiques, une forte conscience de la proximité parousiaque. La logique même du milieu idéologique d'où il naît, et des problèmes de la société qui le porte, suppose en effet et cette attente du Royaume, et cette attention à l'expérience et à l'expérimentation, comme éléments d'une problématique de la plausibilité du christianisme. Le pentecôtisme s'inscrit ainsi très fortement dans la logique même du piétisme à une époque et dans une société données.

IV

pentecôtisme et régulation de l'expérience religieuse

Jusqu'ici le pentecôtisme nous apparaît, dans sa naissance, comme le produit, d'une part, d'une histoire d'idées et de pratiques et, d'autre part, d'une société au fonctionnement concret de laquelle il participe. En tant que produit et « réponse » il manifeste aussi — nous l'avons dit ici et déjà souligné ailleurs [28] — un compromis avec les exigences de crédibilité intellectuelle propres à la société américaine vers la fin du XIXe siècle. Mais il représente aussi un compromis religieux et social. Il faut désormais insister sur ce point, en mettant en relief les aspects régulateurs du phénomène.

Nous avons, plus haut, fait allusion au *holy rollyism* (les saintes contorsions) et aux *camp-meetings.* Revenons sur ce sujet, qui nous ramène à Wesley. Dès son époque, sa prédication et celle de ses collaborateurs, celle de beaucoup de revivalistes subséquents aussi, induisaient des phénomènes considérés comme étranges. Les auditeurs saisis par la conviction du péché (*first work of grace*) autant que ceux aspirant à la sanctification, passaient parfois par des transes. Celles-ci les jetaient à terre, où ils se roulaient, en silence ou dans les cris ; certains se livraient à des contorsions tandis que d'autres présentaient les symptômes de la mort et demeuraient raides. De ces crises, les intéressés sortaient épuisés mais — en général — radieux, racontant parfois des songes, des visions, ou d'autres expériences dont l'origine divine ne faisait pas de doute à leurs yeux.

Wesley avait adopté à l'égard de ces manifestations une attitude d'abord gênée, puis plus tolérante : si la vie de ses auditeurs sortait éthiquement

28. Cf. **supra**, note 1.

transformée de ces crises, il pensait qu'elles pouvaient être d'origine surnaturelle [29]. Ce genre de manifestation disparut peu à peu du méthodisme britannique. En Amérique, par contre, et en particulier dans les réveils de la « frontière », les *seizures* (saisissements) et autres *exercises* (épreuves) ne cessèrent jamais. Ils donnèrent naissance à ce qu'on a appelé le *holy rollyism,* ou même le *holy barking* (les saints aboiements) ; les termes *holy rollers* et *holy barkers* désignaient les personnes ainsi éprouvées, encore affublées du sobriquet de *rolling* ou *barking saints* (élus saltimbanques ou saints aboyeurs). Ces phénomènes défrayaient la chronique, on s'en doute. Le problème de leur rapport avec la conversion ou la sanctification n'exerçait pas moins les esprits des théologiens.

Dans l'Amérique des deux dernières décennies du XIXe siècle et du début du XXe, ces phénomènes passaient pour caractéristiques de la religion de la « frontière », appartenant à une histoire déjà dépassée, ou représentatifs des mœurs du Sud, vaincu. Le *holy rollyism* attirait donc le mépris de la part des couches les plus policées, celles qui fixaient les conditions du prestige social. Dans la mesure où « baptême du Saint-Esprit » et manifestations physiques paraissaient liés, le premier devait se détacher des seconds pour mériter la considération. Cela était possible de deux façons. Ou bien le « baptême de l'Esprit » devenait expérience purement intérieure, « dans la foi » ; ce fut là une position adoptée par certains revivalistes comme Finney [30] ou Moody ou d'autres encore. Ou bien, il fallait réguler les manifestations physiques du « baptême de l'Esprit », en les rattachant à des pratiques recensées par le Nouveau Testament. Ce faisant on leur procurerait un caractère de normativité qu'elles ne possédaient pas encore ; on les affecterait d'un coefficient de respectabilité qui leur faisait défaut ; de plus on pourrait détourner le *barking* ou le *rolling* vers des modèles d'expression plus facilement contrôlables. Par le seul fait qu'ils pouvaient ainsi être désignés de vocables bibliques, ces phénomènes rentraient dans un univers familier et il devenait possible de théoriser à leur sujet, ce qu'on n'avait jamais pu faire s'agissant du *barking* ou du *rolling.* On pouvait donc espérer, dès lors, tout en prêchant la « liberté de l'Esprit », se donner les moyens de « discerner les esprits » et de réguler leurs manifestations.

Paradoxalement peut-être, l'expérience du 1er au 2 janvier 1901 à Topeka marque — selon nous — le début d'une domestication des phé-

29. Cf. note 12.
30. Chalres G. FINNEY, **Les réveils religieux,** F. 74. Monnetier-Mornex, M. Weber, éd., s.d., (1951 ?).

nomènes physiques de la *seizure* ou des *exercises* revivalistes. Cela, certes, n'alla pas sans encore beaucoup d'effervescence et de bruit, de *rolling* aussi parfois, mais désormais rendus signifiants par un rattachement au terrain rassurant de la Bible. On sait par ailleurs que le pentecôtisme ne tolère pas le désordre dans ses Assemblées. Bryan R. Wilson a bien montré les « *paradoxes du rôle social des pasteurs pentecôtistes* » : provocateurs à la liberté de l'Esprit, ils doivent aussi empêcher l'Esprit de se manifester de façon jugée théologiquement ou socialement inadmissible [31]. En ce sens, le pentecôtisme constitue un compromis par rapport — et entre autres domaines du compromis — à la religion des *camp meetings*. Sur ceux-ci il convient ici de s'arrêter un instant, car ils semblent bien, eux aussi, avoir présenté plus de radicalisme apparent que réel, en particulier en matière d'éthique sociale.

V

« plain folk », « camp meeting », effervescence religieuse et éthique sociale

Le phénomène du « *camp-meeting* » vient de faire l'objet d'un travail particulièrement remarquable, celui de Dickson D. Bruce [32] ; nous lui empruntons les éléments d'analyse qui suivent.

Dans la première moitié du XIXe siècle, le Sud des Etats-Unis est un pays de frontière. Non que l'occupation des terres s'y poursuive vers l'Ouest, mais parce que de vastes étendues y restent vierges, à coloniser. Y vit une population d'une grande mobilité géographique, celle des « *plain-folk* », les « braves gens », généralement sans esclaves, occupant les terres les moins bonnes du pays, sur les collines ; les sols meilleurs, en plaine, voués au coton et à la canne à sucre, sont exploités par de grands propriétaires entourés d'esclaves nombreux. Les « *plain-folk* » ne forment pas une population de mécontents, d'insatisfaits ou de revendicateurs. Ils aimeraient des terres plus fertiles et un genre de vie moins

31. Bryan R. WILSON, **Sects and Society,** Londres, Heinemann, 1961 ; voir aussi, du même : « The Pentecostal Minister : Rôle Conflicts and Contradictions of status », **American Journal of Sociology,** LXIV (5), mars 1959, pp. 494-504, reproduit avec quelques modifications dans B.R. WILSON (éd.), **Patterns of sectarianism,** Londres, Heinemann, 1967, pp. 138-157.

32. Cf. **supra,** note 16 ; une partie de ce qui suit est tiré d'une recension de l'ouvrage de Bruce, parue dans **Archives de sciences sociales des Religions** 39, nº 212, janv.-juin 1975.

aléatoire que le leur. Mais ils se montrent attachés au Sud, à ses structures sociales et à ses idéaux ; dans la guerre de Sécession ils en porteront la preuve. C'est parmi eux — d'appartenance presbytérienne, baptiste ou méthodiste — que se développe un ensemble de pratiques revivalistes connues sous le nom de *camp-meeting*. L'ouvrage de Bruce est consacré à cette forme de religion aux manifestations périodiques — après l'époque des moissons — en milieu naturel : un camp dans la forêt. Le *camp-meeting* n'a jamais été plus que toléré par les dénominations de l'époque et du lieu. En un sens fort il représente une forme de la culture des « *plain-folk* », création en quelque sorte autonome, répondant à leurs besoins propres, quels que soient par ailleurs les liens évidents de ces manifestations avec les pratiques du premier méthodisme.

Bruce étudie successivement, en cinq chapitres bien charpentés, la société de frontière dans le Sud, ses formes religieuses, le *camp-meeting* comme ensemble de pratiques, son contenu manifesté dans les cantiques qui s'y chantaient, enfin le lien qu'on peut instituer entre la religion du *camp-meeting* et la vie sur la frontière. Les titres donnés à ces différents chapitres parlent d'eux-mêmes : 1) *The Wilderness below :* le désert d'ici-bas ; 2) *Religion is a fortune :* la religion est un trésor ; 3) *To give old Satan another round :* où l'on en flanque une bonne au père Satan ; 4) *And they all sang Hallelujah :* ils chantaient tous alléluia ; 5) *We'll stem the storm :* nous arrêterons la tempête. Il s'agit en effet, par le chant collectif de cantiques, de faire face aux conditions précaires de la vie d'ici-bas, dans ce Sud des petits-blancs ; si le diable domine tout et rend tout vain, le *camp-meeting* manifeste le pouvoir de la religion à rendre les pauvres heureux dès ce bas-monde.

Sans doute le chapitre le plus intéressant de cette très intéressante recherche est-il le troisième, où le *camp-meeting* se trouve étudié comme rite de passage, provoquant la conversion dans et par un retournement symbolique des hiérarchies sociales de la société sudiste. D'une certaine façon, le *camp-meeting* aurait pu être contestataire du Sud ; en fait — une certaine distance symboliquement prise avec les structures — il en devient attestataire, il fournit en effet aux participants à ses exercices une société rêvée où attendre désormais le ciel, lieu de justice, au-delà de notre vallée de larmes. L'éthique du *camp-meeting* (ch. IV) permet au converti, à la fois de résoudre pratiquement ses problèmes propres (ceux liés — en particulier — à l'agressivité endémique de la frontière), et par là ses problèmes inter-personnels (ou quelques-uns d'entre eux) ; enfin elle offre la possibilité — et enseigne la nécessité — de la patience

devant les inégalités sociales. Quelques comparaisons entre les « *chorusses* » chantés aux *camp-meetings* et les « *negro-spirituals* » montrent que l'appel à la transcendance ne joue pas ici de rôle socialement libérateur. Les « *plain-folk* » ne désirent pas renverser leur société : les frontières entre les couches sociales y demeurent, en effet, fluides. Il arrive que des *plain* deviennent *planters,* et cette mobilité sociale très relative suffit à entretenir l'espérance terrestre. A leur religion, les *plain* demandent simplement de rendre supportables des conditions d'existence qui pourraient après tout, peut-être, et individuellement, leur devenir plus favorables.

En dépit de l'opposition initiale des autorités méthodistes à ces pratiques du *camp-meeting,* celles-ci se répandirent et le méthodisme lui-même les adopta. De fait la religion ici prêchée était celle-là même de Wesley. Son effervescence aurait sans doute effrayé l'ancien étudiant d'Oxford qu'il était. Mais il n'aurait pas désapprouvé, croyons-nous, la façon dont les prédicateurs étaient parvenus à y limiter et contrôler les effets des *seizures.* De même on retrouve son esprit dans l'appel aux laissés pour compte du développement économique, et la prédication de la soumission aux autorités [33]. L'ascèse prônée dans le *camp-meeting,* toute faite d'abstention, se révèle fonctionnelle par rapport à une vie intérieure, et non plus, comme dans les sectes du XVIe siècle, menaçante par rapport aux grandes Eglises et à la société globale. Protestatrice certes, dans le domaine éthique, elle reste sans effets sociaux radicaux. La radicalité du *camp-meeting* ne quitte pas le domaine de l'éthique et du religieux. Ainsi, religion de pauvres — mais pauvres jusqu'à un certain point seulement —, elle régule les attitudes sociales de ses adeptes en vue de leur relative intégration dans le monde d'ici-bas, en espérance d'un autre, meilleur. Cette position ne va pas sans entretenir quelque rapport avec la position sociale de ceux à qui elle s'adresse et qui n'ont pas perdu, Bruce le souligne bien, quelque espoir d'amélioration dans leur situation matérielle.

Nos réflexions sur le *camp-meeting* ne peuvent pas ne pas induire quelques conclusions interrogatives sur le pentecôtisme lui-même. En effet, si ce dernier se présente à nous comme un compromis des pratiques et croyances du *camp-meeting,* ne doit-on pas nécessairement se poser quel-

33. Sur ce problème, voir W.R. WARD, **Religion and Society in England, 1790-1850,** Londres, B.T. Batsford Ltd, 1972, et Bernard SEMMEL, **The Methodist Revolution,** Londres, Heinemann, 1974 ; et encore : Robert MOORE, **Pitmen, Preachers and Politics,** Londres, Cambridge University Press, 1974.

ques questions sur sa base sociale ? Ses porteurs primitifs, autour de 1900, appartiennent-ils bien, comme on l'affirme presque unanimement, aux couches sociales les plus défavorisées ? En deuxième lieu, une partie au moins de ces premiers pentecôtistes n'auraient-ils pas été, plutôt, des membres des couches moyennes, inférieures peut-être ? Rien ne vaudrait, en ce domaine, l'apport d'une recherche minutieuse et toute à faire. Nous nous contenterons ici et quant à nous de montrer la plausibilité de notre hypothèse formulée interrogativement.

VI

les porteurs sociaux du pentecôtisme classique

V. Synan note, de manière intéressante, l'importance du mouvement de l'« Evangile social » (*social Gospel*) dans les perspectives des méthodistes opposés à la religion de l'expérience dans les décennies d'après la guerre civile. Selon eux, le christianisme devait s'intéresser à la solution des problèmes sociaux pour devenir crédible aux yeux d'un prolétariat en formation. De façon incisive, Synan note aussi que : « *de manière assez intéressante, les groupes mêmes que l'« Evangile social » souhaitait aider, à savoir les pauvres, les dépourvus et les deshérités, furent ceux qui, précisément, rejoignirent les rangs des Eglises de sainteté et du pentecôtisme* » [34]. Son analyse de l'origine sociale des premiers pentecôtistes ne va pas plus loin. Une seule chose est certaine : le pentecôtisme, comme les mouvements de sainteté, comme les *camp-meetings,* réussit surtout dans des régions et à des époques de situation économique critique. Rien ne dit — nous semble-t-il par nos lectures — que les plus pauvres fournirent l'ensemble (ou à peu près) des adeptes de ces mouvements. L'analyse de Bruce sur les *camp-meetings* démontre même qu'il n'en était rien. Pourtant des ouvrages comme celui de Pope [35] montrent bien l'attrait du pentecôtisme pour les couches inférieures du monde ouvrier, dans les années 1929-40 et dans le Sud des Etats-Unis. Mais il note aussi, parmi les facteurs explicatifs de cette « affinité élective », le passage d'une société rurale à une société urbaine. L'individu déraciné et étranger à son groupe d'« accueil » tend à compenser la perte de sa société d'origine en adhérant à un groupement porteur de traits sembla-

34. SYNAN, **op. cit.,** p. 58.
35. Liston POPE, **Millhands and Preachers,** New Haven et Londres, Yale University Press, 1942.

bles à ceux du milieu qu'il a perdu. A propos des pentecôtistes chiliens, Lalive d'Epinay fait la même remarque et prouve la pertinence de l'hypothèse : les assemblées pentecôtistes chiliennes présentent la même structure sociale que les communautés rurales traditionnelles dont leurs adeptes proviennent [36]. On passe ici, on le voit, d'une explication en terme de frustration économique à une autre où, l'économique n'étant pas absent, une frustration de caractère beaucoup plus général vient au premier plan. De plus, notons-le, ces travaux de grande précision (Pope, Lalive) ne traitent pas des débuts du mouvement pentecôtiste. Pour ces derniers nous restons, en fait, sur des généralisations dont rien ne montre la valeur, sauf la coïncidence entre pentecôtisme et régions en difficulté économique, et pentecôtisme et recrutement en grande partie noir. Rien ne semble démontrer vraiment — dans la littérature existante — que les Noirs les plus déshérités ou les Blancs au bas de l'échelle sociale aient formé l'essentiel du premier recrutement pentecôtiste. L'affirmation selon laquelle : « *la plus grande partie de ces gens* (les premiers pentecôtistes) *étaient pauvres et provenaient des plus humbles occupations* », ou que « *beaucoup étaient des ouvriers et des agriculteurs ordinaires* »... [37] ne répond pas à un minimum d'exigence scientifique. On notera cependant que, implicitement, le témoignage immédiatement cité ne prétend pas que *tous* les premiers pentecôtistes provenaient des couches les plus basses : *beaucoup* seulement. Et nous ne saurons pas de notre témoin ce que sont des « *ouvriers et des cultivateurs ordinaires* ».

Notre déception trouvera peut-être quelque réconfort dans les recherches de Hollenweger [38]. Celui-ci ne nous dit rien de très particulier sur l'origine sociale de la première génération pentecôtiste. Néanmoins il s'est livré à une recherche sur la provenance sociale des pasteurs du mouvement depuis ses débuts. Son travail présente des difficultés méthodologiques certaines. Néanmoins son intérêt ne saurait nous échapper [39]. En effet, sur un échantillon de quatre cents bibliographies de pasteurs pentecôtistes depuis 1901, Hollenweger relève que :

— 26,2 % viennent d'Eglises non pentecôtistes,

36. Christian LALIVE D'EPINAY, **Haven of the Masses ; A Study of the Pentecostal Movement in Chile,** Londres, Lutterworth Press, 1969.
37. BLOCH-HOELL, **op. cit.,** p. 172.
38. HOLLENWEGER, **op. cit.,** pp. 541-546.
39. Voir notre recension de l'ouvrage de Hollenweger dans **Archives de Sociologie des Religions,** 31, janv.-juin 1971, nº 217.

— 38,7 % ont occupé une position « bourgeoise » avant d'être pasteurs pentecôtistes,

— 17,2 % viennent directement de classes plus actives (ouvriers, employés, artisans...),

— 44,7 % sont fils de pasteurs — dont 30 %, de pasteurs pentecôtistes,
— 20 % sont fils de « bourgeois »,

— 23,6 % sont fils d'ouvriers ou de paysans,

— 21 % sont fils de pères ayant reçu une formation universitaire. De plus,

— les pasteurs pentecôtistes ayant fréquenté une école secondaire sont plus nombreux à la troisième génération du mouvement qu'à la deuxième, et plus nombreux à la deuxième qu'à la première.

— les ouvriers sont plus nombreux comme pasteurs à la deuxième génération qu'à la première et disparaissent à la troisième.

— les paysans fournissent plus de pasteurs à la deuxième génération qu'à la première, mais moins qu'à la troisième.

— Ainsi, les paysans fournissent autant de pasteurs que les ouvriers, à la première génération pentecôtiste ; les paysans sont plus nombreux à devenir pasteurs que les ouvriers à la deuxième génération, et de même à la troisième.

Dans la mesure où on peut faire fond sur ces renseignements, ils présentent selon nous un double profil du pastorat pentecôtiste :

— c'est un pastorat de plus en plus instruit et de moins en moins populaire ;
— en même temps il n'a jamais été entièrement populaire.

On se trouve à même de tirer quatre conclusions : 1) Le mouvement de Pentecôte connaît un processus de développement de l'instruction en son sein ; 2) le nombre des personnes ayant reçu une instruction secondaire s'y trouve être plus grand aujourd'hui qu'en ses débuts ; 3) on peut donc penser que ses premières recrues ne représentaient pas une population située très haut dans l'échelle sociale ; 4) néanmoins il a toujours existé, dans les rangs pentecôtistes, et au moins parmi les pasteurs, un nombre indéterminé de personnes issues des couches moyennes (inférieures et supérieures).

A ces quatre conclusions il faut ajouter la remarque suivante : nous ne savons pas réellement à quel échelon des classes inférieures pouvait appartenir le gros des pentecôtistes américains des premières générations.

La question posée plus haut prend donc corps et plausibilité. Le pentecôtisme, dans son origine américaine, pourrait bien ne pas représenter véritablement un « *mouvement de pauvres* », ni une « *révolte des deshérités* ». Il pourrait bien être, plutôt, une rencontre de certains éléments — à préciser — des classes inférieures et d'éléments — à recenser — des classes moyennes (inférieures ou supérieures), réagissant de la même façon devant la perte de crédibilité de *l'old time religion* et — tout autant — devant la défaillance d'une société traditionnelle. Ces couches diverses des classes inférieures moyennes auraient eu dès lors les mêmes intérêts (matériels et symboliques). Ceci expliquerait que l'éthique pentecôtiste, comme l'a bien noté Bryan R. Wilson, manifeste si peu de différence avec l'idéal de l'éthique des classes moyennes [40]. Il faudrait supposer dès lors que, comme la population des *camp-meetings,* celle du pentecôtisme historique à son origine est faite principalement de classes inférieures pour qui tout espoir d'ascension sociale ne se révèle pas impossible ; elles peuvent dès lors se rattacher par le désir [41] aux classes moyennes, et en particulier à leur éthique. Par ailleurs, rien ne s'oppose à ce que certains éléments de ces classes moyennes à qui le développement économique, social, culturel n'apporte pas le fruit de ses promesses — pour des raisons diverses — ne fassent alliance avec ces classes inférieures en revendication implicite de reconnaissance sociale. Ce genre de rencontre paraît en fait assez répandu dans la création de mouvements sectaires [42].

VII

---

affinité élective, pentecôtisme et néo-pentecôtisme

Nous avions promis, pour commencer, de venger Weber. Nous n'y aurons pas de mal. Ce sociologue n'a, en effet, *jamais* prétendu que les formes émotionnelles de religion doivent entretenir un rapport nécessaire et univoque avec les seules couches inférieures. Les chercheurs qui ont prétendu le contraire, et ont fait de cette *Wahlverwandschaft* à sens unique un élément de leur explication du succès pentecôtiste auprès des

40. WILSON, **op. cit.**
41. Au sens où Robert K. MERTON, entend la « classe de rattachement » ; cf. **Eléments de théorie et de méthode sociologique,** Paris, Plon, 1951.
42. Affirmation qui mériterait développement ; nous pensons aux sectes (ou aux « Eglises libres ») du règne d'Elizabeth I ou à celles du Commonwealth cromwellien.

classes inférieures, ont tout simplement mal lu Weber. Ce dernier est clair. Pour lui, la religion émotionnelle entretient une affinité élective avec 1) les couches inférieures du prolétariat, et 2) avec les couches « prolétaroïdes » ou « menacées de prolétarisation » de la petite bourgeoisie. Pour qu'aucun doute ne subsiste, nous citons Weber lui-même :

« *Les couches inférieures du prolétariat, instables sur le plan économique, auxquelles les conceptions rationnelles sont le plus difficilement accessibles, peuvent bien entendu devenir une proie facile pour les entreprises des missions religieuses. Même chose pour les couches prolétaroïdes de la petite bourgeoisie déclinante ou souffrant d'indigence chronique et menacée de prolétarisation. La propagande religieuse qui la touche revêt une forme magique ou bien, lorsque la magie proprement dite a été extirpée, présente un caractère qui offre des surrogats à la distribution des faveurs magico-orgiaques ; on en trouve un exemple dans les orgies sotériologiques de type méthodiste, telle que l'Armée du Salut les organise. Sans aucun doute, sur un pareil terrain, les éléments émotionnels d'une éthique religieuse se développent plus facilement que les éléments rationnels. En tout cas ce n'est jamais dans ces groupes sociaux qu'une religiosité éthique trouve son premier sol nourricier* » [43].

On pourra — et nous n'hésiterions pas à le faire — chicaner Weber sur le sens qu'il faut attribuer à l'expression : « *les couches inférieures du prolétariat* ». Dans le cas du pentecôtisme, nous faisons l'hypothèse qu'elles sont loin d'être seules en cause. De toute façon, on voit que notre idée d'une alliance possible entre couches diverses des classes inférieures et couches « prolétarisées » des classes bourgeoises ou petites bourgeoises est conforme à la théorie wébérienne [44].

D'avoir parlé, en début d'article, du néo-pentecôtisme catholique, nous oblige à y revenir ici. Sans contestation possible il s'agit, à ses débuts en 1967 (et de façon caractéristique), d'un phénomène lié aux couches supérieures des classes moyennes, et spécialement aux intellectuels de ces couches [45]. Cependant on observe, depuis quelques années, une transformation graduelle de son recrutement. Les femmes y deviennent plus

43. M. WEBER, **op. cit.**, pp. 506-507. S'agissant du prolétariat moderne, Weber remarque cependant qu'il n'est généralement pas **religiös musikalisch.**

44. Théorie wébérienne, mais avec laquelle les analyses du marxiste Nicos POULANTZAS, **Les Classes sociales dans le capitalisme d'aujourd'hui**, Paris, Ed. du Seuil, 1974, entretiennent une certaine affinité (qu'il ne nous appartient pas de déclarer « élective »).

45. Voir nos **Conflits du dialogue**, Paris, Cerf, 1973.

nombreuses que les hommes, les jeunes y entrent toujours mais n'y sont plus majoritaires, les clercs ainsi que les religieux et les religieuses y deviennent de plus en plus nombreux, etc. De façon plus caractéristique encore, il semble, d'après des observations personnelles ou des informateurs amis, que les couches moyennes inférieures commencent — un peu partout en Europe — à s'intéresser au mouvement. De façon encore plus nette, le véritable *mushrooming boom* du néo-pentecôtisme catholique au Québec depuis 1970, et surtout depuis 1972, entraîne dans son dynamisme non seulement ces couches moyennes inférieures, mais aussi des membres relativement nombreux des couches supérieures des classes inférieures [46].

Si nos informations sont justes, il faut réinterpréter le mouvement charismatique en perspective sociologique : sa signification n'est plus la même qu'entre 1967 et 1972 ; mais il faut aussi remarquer que sa physionomie rejoint, en filigrane au moins et à l'inverse, celle que nous croyons être propre au pentecôtisme classique, les couches inférieures des classes inférieures mises à part. Dans le premier pentecôtisme, ces dernières strates, sans être seules, pourraient bien avoir prédominé (aux origines), le mouvement tendant ensuite à remonter sur l'échelle sociale. Dans le néo-pentecôtisme catholique, on voit au contraire l'initiative venir des intellectuels des couches supérieures des classes moyennes.

Des différences d'organisation entre terrain sectaire protestant et terrain catholique peuvent expliquer cette opposition : le protestantisme à ras de sol (*grass-root protestantism*) est capable — seul ou avec l'aide de couches sociales plus élevées — d'initiative religieuse socialement crédible, jusqu'à un certain point. Par contre, en terrain catholique, seuls des émetteurs autorisés peuvent — en principe — diffuser des messages religieux socialement plausibles. Les intellectuels à l'origine du mouvement charismatique remplissaient cette condition, dans la mesure où, laïcs pour la plupart, ils enseignaient cependant la théologie ou se livraient à des activités pastorales autorisées. Ceci dit, on a l'impression que pentecôtisme classique et néo-pentecôtisme tendent de plus en plus à occuper *à peu près* la même place dans l'espace social. Dans les deux cas *on pourrait* se trouver devant une expression des difficultés socio-économiques, culturelles, mais aussi cultuelles, de couches en position intermédiaire (inter-classistes, diraient des marxistes) : d'une part, « petite

46. Renseignements provenant de contacts sur place et d'informations transmises par M. Bernard DENAULT, de l'Université de Sherbrooke, P.Q.

bourgeoisie » en passe ou en crainte de prolétarisation [47], démobilisée (en termes wébériens) par rapport à leurs espoirs justifiés d'ascension et de reconnaissance sociales ; d'autre part, membres des classes inférieures ne perdant pas tout espoir de promotion sociale et s'identifiant avec la classe immédiatement supérieure, rejointe dans sa partie « démobilisée ». Population, donc, de démobilisés et population en espoir — encore frustré — de mobilisation. Cette explication, hypothétique pour une bonne part, mêlant éléments d'origines wébérienne et marxiste, n'exclut pas, selon nous, d'autres explications possibles et se combinerait, croyons-nous, avec celles que nous avons fournies ailleurs, s'agissant du mouvement charismatique. Elle marque une ligne de recherche en attente de la preuve : seule une investigation rigoureuse sur le premier pentecôtisme pourrait l'apporter. Resterait alors à se demander si elle peut s'appliquer également au pentecôtisme d'après la première guerre mondiale. Si elle valait vraiment pour l'ensemble du dossier, elle nous mettrait sur la voie d'une théorie plus générale des « mouvements d'expérience religieuse » dans le catholicisme comme dans le protestantisme.

conclusion

Quoiqu'il en soit de nos hypothèses sur la base sociale du pentecôtisme historique, on voit déjà surgir une possibilité au moins d'une explication commune au pentecôtisme classique et au mouvement charismatique. Peter L. Berger nous la procure avec son concept de « structures de plausibilité ». On a tenté, plus haut, de montrer rapidement sa pertinence dans le cas du premier pentecôtisme. Il n'y a plus à en souligner la validité s'agissant du mouvement charismatique. Elle est assez évidente : à la disparition des infra- et des superstructures de « chrétienté », aux incertitudes produites chez les fidèles par Vatican II et par les nouvelles « façons d'être » du catholicisme, a succédé une incertitude des catholiques pratiquants eux-mêmes quant à la crédibilité du christianisme. Le mouvement charismatique bouche cette béance par l'appel à l'expérience de la foi traditionnelle sous une forme innovante. Comme dans le pentecôtisme classique, une maximalisation de la superstructure va de pair avec un compromis, comme si — moyennant certains accommodements —

47. Idée chère à Poulantzas. Les travaux en cours de divers chercheurs de notre connaissance, au sujet des « communautés » actuelles, désignent cette même « petite bourgeoisie » en passe ou en crainte de prolétarisation comme base sociale du phénomène.

les superstructures pouvaient remplacer les « structures sociales de plausibilité ». Cette explication ne se suffit pas à elle-même, cependant, et il convient de chercher plus loin, dans plusieurs directions. Nous appelons de nos vœux un travail sur les origines sociales du pentecôtisme et une enquête sur la base sociale actuelle du néo-pentecôtisme, en même temps qu'il faudrait étudier les « mouvements d'expérience religieuse » à l'intérieur du catholicisme.

jean séguy

Dans

Lumière et Vie 115 « LE PROPHETISME » (nov.-déc. 1973),

lisez :

Ralph MARTIN Dans la perspective du renouveau charismatique
l'Eglise aux Etats-Unis

dépendance et autonomie

les destins de la personnalité dans le renouveau

C'est une approche psychologique de la prière dans l'un ou l'autre groupe du renouveau charismatique que propose ici un observateur participant. Une première approche descriptive est interprétée ensuite comme manifestant, de la part des membres du renouveau, une confortation du moi le rassurant sur son identité. Cette réassurance est le fruit de l'abandon spirituel, qui fait vivre sous la lumière de la foi une entière dépendance des autres ; dépendance qui apparaît dans la confiance accordée a priori *aux animateurs des groupes et aux responsables de l'Eglise. Le risque de la chaleur intimiste — ambiance caractéristique du renouveau — réside dans l'évitement des conflits et le « gommage » des différences. Encore est-il que la vie peut parer à ces dangers par la confrontation avec le réel quotidien. Enfin le phénomène de la prière en langues est abordé du point de vue de ses incidences thérapeutiques.*

Comme toute expression sociale de la foi, la prière dans les groupes du Renouveau charismatique est susceptible d'une lecture psychologique. Le Père André Godin en a fourni la démonstration par une étude psycho-sociale et psychanalytique à partir d'observations de réunions et d'entretiens avec des leaders [1]. Il a retenu comme caractéristiques l'évitement des discordances et l'expérience de la présence immédiate de Dieu. Il a examiné les conditions psychologiques de la prière en langues et médité sur la chance thérapeutique représentée par la régression de la personnalité dans ce genre de groupes et de prières.

Réfléchissant sur son étude si suggestive, je proposerai ici une approche psychologique plus réduite et située différemment. Mon point de départ

1. André GODIN, « Moi perdu ou moi retrouvé dans l'expérience charismatique : perplexité des psychologues », **in Actes de la 13e Conférence Internationale de Sociologie Religieuse,** Lille, secrétariat C.I.S.R., 1975, pp. 311-336.
Jésuite belge, psychanalyste, professeur au Centre « Lumen Vitae », le Père André Godin est un spécialiste chevronné de psychologie pastorale. Dans cette contribution, il fait précéder son étude personnelle par le compte rendu de travaux américains de veine sociologisante.

se limite à quelques groupes de prière du renouveau charismatique catholique dans la région lyonnaise, que je fréquente habituellement. Le Père André Godin a procédé à l'analyse d'un phénomène culturel et religieux en observateur sympathique, attentif et lucide. Appartenant au renouveau, je ne puis chercher cette forme d'objectivité, mais j'essaierai une sorte de discernement de l'intérieur. Les risques et ambiguïtés que je vais désigner, je les ai découverts dans mes propres illusions et errances. Les éléments correctifs de contact avec la réalité, je les ai trouvés dans les paroles des autres, mes frères, m'ouvrant à la Parole de l'Autre, Notre Père.

Comme je poursuis, chemin faisant, une recherche de psychologie sociale sur la symbolique de la nourriture dans les communautés de vie, je suis amené à insister sur le vécu de l'oralité [2] et de la dépendance au sein du renouveau. Après un passage plus descriptif, je signalerai les risques repérés et j'indiquerai les voies possibles d'une expérience de réalité selon cette ligne du renouveau.

I

la joie de prier ensemble

La base sociale du renouveau est le groupe de prière, avec ses réunions de chaque semaine. C'est de cela que je partirai pour rejoindre le vécu personnel, en pointant au passage le rôle très marquant des leaders.

1 le climat habituel du groupe de prière

Tous s'accordent à reconnaître dans ces groupes un climat de grand naturel, sans que la note soit forcée. Il règne une spontanéité réelle et douce, sans effervescence ni excitation. Le nouveau venu est accueilli avec la gentillesse paisible qui est ici de mise. Les participants des groupes sont d'ordinaire contents de tout, car la maxime est de rendre grâce en toutes choses, quoi qu'il arrive. Il y a un *a priori* de bienveillance et d'acceptation. En somme, ce sont les traits heureux de l'oralité satisfaite.

2. L'oralité est à la fois la première phase du désir et sa première modalité structurale. Elle a pour appui la fonction physiologique de la nutrition. Elle donne lieu à des traits de caractère qui varient selon que le nourisson a bien supporté ou non les frustrations précoces dans sa première relation à sa mère.

2 le rôle des leaders

Il n'y a pas d'improvisation sans modèles. Pour sauter, il faut des tremplins et des points d'appui. La prière improvisée a donc des supports : chants bien assimilés, textes relus, de même qu'elle a des points constants qui jalonnent le profil de son parcours. Le bon déroulement de la réunion, par l'usage de ces matériaux, repose en bonne part sur la régulation souple et discrète assurée par les leaders du groupe, « animateurs » ou « responsables ». Entre eux et les membres du groupe, les relations sont généralement personnalisées, gratifiantes et positives. Ils ne prennent le contre-pied de personne et nul ne les contredit. Les uns et les autres s'interrogent fort peu sur l'origine et les modalités de ce pouvoir social. A ces leaders, qui se trouvent en quelque sorte déjà là, chacun fait confiance sans grand problème. Ils rendent un service et ils sont là où Dieu les a voulus : le Seigneur est le Bon Berger qui conduit doucement ses brebis, par des « bergers » qui sont les anciens du groupe. On est du reste vite un ancien dans le renouveau, et les leaders sont jeunes et proches. La principale légitimation de l'autorité vient donc d'une expérience spirituelle un peu antérieure, dont s'inspirent volontiers les membres du groupe. Tout se passe dans un climat de dépendance spirituelle. Il n'y a pas de charte pour instituer la désignation ou le remplacement des leaders. A l'arrière-plan, nous avons le père spirituel avec ses disciples, jeunes moines venus au désert. C'est bien éloigné des critiques adressées aux libertés formelles et des luttes pour la réappropriation des pouvoirs locaux. Certes, une réunion de prière comme telle appelle peu de prises de décisions, requiert peu d'organisation, induit peu de conflits. Les leaders représentent donc un pôle de transfert central, par leur rôle symbolique de représentants du Seigneur qui guide lui-même l'assemblée de prière et chacun de ceux qui s'y trouvent invités et réunis par lui. Tout se résume donc dans une dépendance spirituelle sécurisante.

3 un vécu personnel conforté par un support puissant

L'appartenance à un groupe restreint, électif et homogène est la source d'une grande sécurité affective, à plus forte raison dans un groupe aussi valorisant au niveau de l'idéal du moi que l'est un groupe religieux en son essor. Chacun s'y sent reconnu et valorisé. Toute prise de parole est confirmée et approuvée par la réponse des autres dans leur prière qui s'unifie dans la louange et l'action de grâces. Confirmés dans leur croyance, les membres du groupe sentent en eux la certitude et la joie

face à l'avenir, ce qui aide grandement à supporter les contraintes, les frustrations et les incertitudes du présent. Au fond, le groupe de prière remplit bien la fonction principale de tout groupe social, qui est de produire de l'identité psycho-sociale par l'usage d'un langage reconnu de tous, sous l'horizon d'une symbolique réconciliatrice.

J'ai simplifié à dessein ma description, mais je ne pense pas avoir déformé la réalité, car cette réalité est déjà en elle-même fort simple et heureuse. Toutefois, j'ai pu paraître évoquer un univers de paradis enfantin, ou le rêve irrépressible de la réconciliation déjà toute réalisée. C'est vrai qu'il y a dans le renouveau une pente à la surestimation du vécu groupal et personnel, comme s'il n'y avait plus aucun problème d'aucune sorte. Or tous les problèmes demeurent évidemment là, mais au lieu d'être avivés et cultivés par une problématique de critique intellectuelle, ils sont supportés par un effort de patience et de bienveillance cordiales. Il y a des conflits de personnes, des conflits de *leadership*, des manifestations de transfert négatif envers les leaders. La stratégie pour les résoudre est souvent de commencer par reconnaître ses propres torts et de valoriser ce que l'on trouve de positif dans l'autre : il y a donc pour le moins un projet constant d'unité et de réconciliation.

II

la difficile simplicité

Comme tout partage de la vie d'un groupe, le cheminement dans le renouveau est sous-tendu par le vécu conflictuel du désir. Pour satisfaire les requêtes du désir, des mécanismes de défense sont mis en jeu. Le registre électif du désir est ici le narcissisme oral [3].

1 les requêtes du désir

En termes de désir, ce qui est recherché avant tout dans le renouveau, c'est une réassurance narcissique restaurant l'intégrité du moi et donnant une garantie sur l'identité. Face à une société en crise, à une Eglise battue par la tempête, la demande prioritaire d'unité et de réconciliation apparaît comme le vœu d'une confirmation narcissique. A mon sens, un

3. Le narcissisme, investissement du moi par le désir, est plus vaste que l'oralité, mais l'oralité y garde toujours une position fondatrice et prédominante.

groupe religieux fournit beaucoup plus qu'un groupe politique cette réassurance fondamentale, car il met le sujet désirant en relation avec de bons objets idéalisés, qui prennent le relais des images parentales investies dans l'enfance et agrandies par le désir à la mesure démesurée de ses prétentions. La sécurité affective apportée par l'intériorisation des bonnes *imagos*[4] restaure le moi et redonne une identité valorisante. Il n'est donc pas inexplicable que la rencontre du renouveau soit un adjuvant puissant pour des gens qui souffrent d'immaturité, d'anaclitisme (dépendance anxieuse) ou de tendances dépressives, personnalités peu structurées par le fait d'une société dépourvue de projet unificateur, de promesse d'avenir et de symbolique réconciliatrice. Devant une telle demande de prise en charge, les chocs de la vie sociale sont des menaces qu'il est tentant d'écarter à tout prix.

2 les risques de fuite

Dans ce milieu heureux et amateur de paix qu'est le renouveau, il y a virtuellement des mouvements de fuite devant ce qui s'annonce comme conflit, complication, affirmation des différences. La discussion intellectuelle quitte le devant de la scène et ne tient qu'une place minime. Les membres des groupes se tiennent en retrait par rapport aux luttes politiques des partis. On laisse volontiers à quelques-uns les tâches d'organisation et les prises de décision.

Si l'on transpose ces tendances à la pratique spirituelle spécifique du renouveau, cela laisse augurer d'une pente discrète à l'anti-intellectualisme et au fondamentalisme scripturaire, avec comme correctifs la bienveillance envers les théologiens et exégètes et un grand respect pour leur savoir autorisé. Un certain subjectivisme peut se manifester dans la docilité à des inspirations intérieures, prises dans un sens littéral, ce qui en fait une surface de projection du désir. Cela ne facilite pas les problèmes de vocation et d'orientation, les plus délicats de tous. Le risque central est donc de vouloir trouver une identité et une unité, du groupe comme de l'individu, en faisant l'économie du détour par des médiations sociales et intellectuelles, dont la complexité et la lenteur déconcertent.

4. Les **imagos** de la mère bonne et du père juste et puissant sont des produits du désir de l'enfant, qui les situe par la projection dans les représentations des parents. Ces **imagos** projetées sont comme aussitôt intériorisées (réintrojection) par le sujet et constituent le noyau primitif du surmoi et de l'idéal du moi.

3 la régression orale

Comme tout groupe restreint, le groupe de prière du renouveau induit par son existence et son fonctionnement une régression de ses membres au narcissisme oral. Le fantasme sous-jacent est plus d'une fois celui de petits frères et petites sœurs dans le même berceau, nourris abondamment par une mère toute généreuse. J'ai ressenti un certain choc, malgré moi, le jour où j'ai vu quatre religieuses arriver en visite dans une communauté de vie et apporter un grand bidon de lait, pour la plus grande joie des petits frères qui accueillaient leurs petites sœurs ! C'était finalement bien sympathique, de même qu'un ami pasteur, déjà à la retraite, trouva charmante la lettre d'invitation qui commençait par : « cher petit frère » !

La régression orale annule ainsi toutes les différences, à commencer par les différences de sexe, d'âge et de génération. On voit se manifester en cela la nostalgie d'une relation fusionnelle sous le signe d'une affectivité sans ambivalence [5]. Au niveau du discours du groupe, cela se répercute éventuellement dans un fonctionnement idéologique aux traits vite identifiables, car ils définissent des structures de groupe indépendantes du contenu explicite de la croyance. L'aspect majeur est le clivage des objets, qui fait idéaliser le groupe, objet du transfert positif, et qui fait rejeter en bloc la société environnante, objet du transfert négatif. Les critiques du dehors font alors vite figure de persécutions, qui confirment le groupe dans sa croyance, quoi qu'il arrive. Le groupe est tenté de se retirer sur les marges de la société dominante et de célébrer sa victoire par une apocalyptique millénariste qui retourne en triomphe l'anéantissement que le groupe craint de subir. Sans aller chercher des traits aussi accusé, il est certain que l'appartenance au renouveau peut favoriser la centration sur soi, du groupe comme de la personne, tant il y a

5. Karl Abraham a lancé l'hypothèse d'une division du stade oral en deux stades, le stade oral de succion et le stade oral de morsure. Le stade oral de succion donne lieu à une relation purement positive à la mère, tandis que l'agressivité contre elle n'apparaît qu'avec la possibilité de la mordre. C'est dénier, me semble-t-il après Mélanie Klein, la présence constante et constitutive de l'agressivité dans la pulsion orale, où l'assimilation de l'objet requiert sa destruction. Chacun garde néanmoins la nostalgie d'une relation primitive de pur amour, sans contamination de la destructivité. Cette sorte de mythe personnel est volontiers rattaché à la vie intra-utérine, cet état avant la naissance, qui, elle, marque une coupure différenciatrice, avec le début des frustrations inévitables, et donc la menace des conflits.

un plaisir ingénu à narrer les découvertes et les redécouvertes, dans l'enchantement des fiançailles.

Je ne vais pas m'en tenir au constat ambigu des risques inévitables et, du reste, formateurs. Je proposerai donc une dynamique de changement en recentrant le débat sur le vécu personnel profond, sous le signe de la dépendance. J'aborderai ce problème en faisant quelques réflexions sur la prière en langues, qui est le signe distinctif et observable de l'abandon spirituel si typique du renouveau.

III

l'acceptation de la dépendance

1 la communication par le langage d'avant le langage

La prière en langues comprend un babillage libéré sur des syllabes sans signification, mais aussi l'articulation reconnaissable d'éléments structurés (mots ou même phrases) de langues constituées et connues, anciennes ou vivantes [6]. Celui qui prie ainsi en langues reçoit à sa disposition l'organisation de signifiants dont la signification lui échappe, puisqu'il ne les a pas acquis par un apprentissage intellectuel. Cette pratique suppose donc, à tout le moins, de renoncer à contrôler les mots que l'on prononce, et leur sens. Semblable abandon est bien insécurisant si l'on pressent la défense de l'identité narcissique qui se déploie dans la maîtrise du langage, surtout chez des intellectuels ou des personnalités hypercontrôlées. Ce saut ne peut être fait d'ordinaire sans l'appui transférentiel sur le groupe d'appartenance et sur tel « ancien » sécurisant. Si je tiens de toute façon mon langage de l'autre (et d'abord de la mère), c'est vrai plus encore de ce langage antérieur au langage.

La prière en langues exige ainsi une régression temporaire, dans la mesure où elle est comme un retour à un état plus ancien et moins différencié de l'organisation psychique et de l'expression. Celui qui parle sans savoir ce qu'il dit n'est-il pas un fou ? C'est du moins la peur ancestrale que soulève la nécessité de revenir en deçà de cette barre de réalité qu'est le contrôle de la parole dans une culture donnée et une langue particu-

6. Il arrive qu'une prière en langues, émise par quelqu'un, soit comprise soudain par un autre, qui connaît cette langue pour l'avoir apprise. Sans enquête à ce sujet, j'ai eu connaissance de cinq cas d'identifications de ce genre, dont deux fois en ma présence.

lière. Pourtant, cette régression choisie, qui a quelque chose de prépsychotique, n'a en soi rien de pathologique et elle ne ressortit en rien à l'extase ou l'hypnose. La prière en langues, qui se structure graduellement et aide à reconstruire la personnalité profonde, n'est pas du même ordre que la dissociation croissante du langage chez certains schizophrènes, signe réducteur de la dissociation de leur personnalité. Les observateurs s'accordent à en relever les effets positifs de détente intérieure et de joie, un peu comme on les éprouve à communiquer en groupe par la musique ou le chant dans une langue étrangère [7].

De ce constat, je risquerai une explication psychologique qui est sujette à débat. Le refoulement originaire, que la conscience claire ne peut plus jamais se réapproprier, est dû à l'avènement du langage que permet et limite l'acquisition d'une langue particulière dans une culture donnée. Les traumatismes de l'oralité, les premières frustrations et les angoisses précoces dans la relation primaire à la mère sont fort peu accessibles à une thérapie ou une analyse usant, comme outil principal, du langage et de la conscience, seuls moyens de pratiquer une relative exploration de l'inconscient. Les incidences thérapeutiques de la prière en langues tiennent donc peut-être à ce qu'elle touche le sujet en deçà de cette barre du refoulement originaire, que la langue maternelle ne franchit pas, puisqu'elle la constitue.

2 une dépendance libératrice

Dans la prière en langues, comme dans toute l'expérience de foi par le renouveau, l'essentiel réside dans la redécouverte de l'abandon spirituel, qui résume l'aventure de la foi et lui est coextensif. Or l'abandon est comme la thématisation spirituelle d'une dépendance qui vient recouvrir toute la vie. L'enjeu est de tout attendre de Dieu, tout lui demander, tout remettre à son initiative, des grand événements aux plus menus détails quotidiens. Avant de prendre la moindre décision, la prière vient s'interposer, qui est l'écoute de la volonté de Dieu redevenue première en tout point. Cette dépendance totale se situe dans une symbolique cohérente, qui met en relation avec un Dieu-Père, figure de toute bonté et de tout pardon, avec Jésus, Bon Berger, marchant au pas des plus

7. La musicothérapie et l'improvisation de chant collectif sur des syllabes sans signification relèvent du même pressentiment que la communication préverbale et orale la plus archaïque a une certaine efficacité thérapeutique. L'exploration pratique et théorique de ce domaine commence à peine.

lents, figure de la patience de Dieu, tandis que l'Esprit Saint est le Défenseur, écartant de nous le fardeau du péché, de la culpabilité et de l'angoisse. L'Eglise, communauté de frères si proches et prévenants, conduit à revaloriser la maternité discrète et délicate de Marie. Ces symboles et ces mots, qui ailleurs ont été récusés comme insignifiants, sont ici l'objet d'une attestation paisible.

L'abandon spirituel pousse à se décentrer de soi, à accepter le passé, à se centrer sur le présent. C'est à l'encontre du repli sur soi et de l'angoisse qui entretiennent et accroissent tous les symptômes psychopathologiques, quand ils ne les créent pas de toutes pièces.

3 les voies d'une expérience de réalité

Pour que cette expérience ne reconstitue pas la fausse sécurité d'une membrane sécurisante, protégeant de la vie hors du sein maternel, quelques exigences se dégagent. N'est réel que ce qui dure. Avec les mois qui passent, les membres du groupe de prière retrouvent dans leur milieu les frustrations de la grande Eglise. Quelques uns émigrent alors vers des groupes « revivalistes », en rupture avec l'Eglise instituée. La stabilité dans le même groupe est une épreuve de réalité. Dans la même ligne, le principal élément de réalité est d'écouter les autres et d'en tenir vraiment compte, voire de se confier habituellement à un même conseiller, plutôt que de papillonner. Une structuration profonde se fait par l'étude rigoureuse de l'Ecriture Sainte, de la tradition théologique, de la vie des saints et de l'histoire de la sainteté dans l'Eglise.

Le risque de repli sur un groupe trop chaleureux est pallié par la confrontation intellectuelle avec d'autres, plus ou moins extérieurs au Renouveau : l'accès à la réalité consiste ici à écouter vraiment leur enseignement et à accepter vraiment leurs critiques. Quant au reproche de s'évader, il ne peut y être répondu que par une pratique : la présence, le bon sens et la disponibilité dans le milieu de vie et de travail. C'est dire que la dépendance est libératrice au fur et à mesure qu'elle est généralisée. La réalité, c'est d'accepter d'avoir toujours besoin des autres en tout, tout en leur proposant librement des services multiples, en signe de réciprocité.

La toile de fond est l'échec de la société industrielle, avec son rêve prométhéen de conquête universelle par la science et la rationalité abstraite. L'éclatement des diverses critiques entrecroisées du sujet induit une recherche de l'identité psycho-sociale. Le mythe du sujet isolé, dont

la conscience s'épuise dans un projet aussi solitaire que problématique, a fait son temps. La dépendance dans une communauté vivante est la voie indépassable de l'autonomie. La vie est accueil du don de la parole et du don de l'existence, l'une donnant l'autre. Cette dépendance n'est pas paresse ni fatalité, mais engagement de soi-même sans retour dans l'économie du don, base réelle mais oubliée de la vie entre les hommes.

jean-claude sagne

manifestations "charismatiques" et perspectives ethnologiques

Dans cet article, l'étude de deux systèmes religieux issus de cultures différentes : le Bori hausa *du Niger, le culte pentecôtiste en société occidentale, permet de mettre en exergue des analogies qui sont analysées en montrant comment la situation de « crise culturelle » permet l'émergence de tels phénomènes. Par ailleurs, l'auteur justifie la position « comparativiste » adoptée par l'utilisation des critères de l'anthropologie psychanalytique : universalité de la culture, universalité du psychisme humain. Au delà de la diversité des cultures, existe un soubassement inconscient commun qui met en relief l'existence d'un méta-langage valable pour toutes les cultures et tous les individus. C'est le décodage de ce méta-langage qui doit permettre, en particulier, de mieux cerner les manifestations de déviance dont font partie les deux phénomènes étudiés. Il s'agit là d'une perspective particulière d'analyse qui n'évacue nullement les autres approches (ethnologique, sociologique, psychologique...), mais les complète dans une démarche pluri-disciplinaire qui seule permet l'abord précis des faits sociaux présentés.*

Etudier un phénomène dans une dimension ethnologique, c'est tout d'abord le situer dans un contexte culturel donné, y montrer sa place, son importance, éventuellement sa position conformiste ou déviante. C'est également cerner les individus qui animent ce phénomène, qui le dynamisent ou le sclérosent. Dans une perspective plus directement ethno-psychologique, c'est essayer de cerner leurs motivations. Cette démarche, aucun ethnologue ne la conteste. Elle exige bien sûr de poser une définition de la culture et de montrer comment les individus assimilent, rejettent, réforment les critères donnés de cette culture. Une constante s'impose d'emblée, et c'est un truisme de la souligner : les cultures sont différentes, ont leurs exigences et leur fonctionnement propres ; elles ne peuvent en aucune manière, en tout cas à ce niveau conscient d'observation de faits concrets, se confondre entre elles.

Si l'on adopte la définition très large de la culture (et on sait qu'il en existe quelque cent cinquante déjà formulées...) que donne Devereux, à savoir : « *la culture est l'ensemble des matériaux dans lesquels nous puisons en tant qu'individus et sociétés pour élaborer nos expériences* », nous pouvons constater combien alors, effectivement, les cultures peu-

vent se distinguer entre elles d'une part, et combien, d'autre part, au sein d'une même culture, les individus utilisant électivement, ou investissant plus précisément tel matériau plutôt que tel autre, peuvent également se différencier les uns des autres... dans des limites néanmoins prévisibles.

Un des rôles de l'ethnologue est de se pencher sur ces « matériaux » qui sont constitués aussi bien par les manières de vivre, les façons de penser et d'agir, que par les conduites, les sentiments, les croyances des individus appartenant à cette culture et qui leur ont été transmis par elle, ce que Kardiner appelait « *l'hérédité sociale* ». Ainsi l'individu et la culture dans laquelle il s'insère évoluent de concert, dans une symbiose permanente, chacun influençant l'autre. Dans une telle perspective, il serait aberrant de vouloir étudier un phénomène social hors de son contexte culturel, sans lequel il perd toute signification. De la même manière, l'ethnologie perçoit comme particulièrement suspecte toute démarche « comparativiste » consistant à rapprocher deux types de phénomènes apparemment semblables mais appartenant à des contextes culturels différents. Les cultures sont en effet hétérogènes entre elles et l'on voit mal quels critères scientifiques pourraient servir de base à une telle attitude. Bien sûr existe le jeu (politique, économique, religieux) de l'interpénétration des cultures. C'est actuellement, on le sait bien, un problème majeur, avec tous les conflits qu'une telle démarche peut susciter, car le choix est rarement délibéré. A ce niveau, alors, certains types de comparaisons se comprennent mieux.

Cependant ce n'est pas cette perspective que je voudrais aborder ici, alors que je m'apprête, on va le voir, à faire moi-même du « comparativisme ». Comment justifier une telle attitude alors que je viens d'en démontrer l'impossibilité ?

Lorsque, par exemple, dans une culture dite « apollinienne » se font jour des manifestations dites « dionysiaques » (cf. infra, p. 84), la société, perplexe, se tourne vers d'autres cultures différentes de la sienne, pour interroger des phénomènes quelque peu semblables, afin de nommer, cerner, classer, bref, pour apaiser son angoisse devant ce qui ne sera plus désormais pour elle un inconnu inquiétant.

conditions de validité de cette démarche

Que sous-tend une telle démarche, est-elle valable, et si oui, peut-elle s'arrêter là ? Les critères culturalistes d'apollinien et de dionysiaque sont venus spontanément sous ma plume. Pourquoi ? Vieux réflexe

conditionné ? Les ethnologues ont si longtemps classé les cultures en insistant sur leurs différences... Déformation professionnelle ou, d'emblée, désir d'exorcisme ? Au niveau de cette première interrogation, je crois qu'il s'agit bien pour moi, en effet, d'exorciser des concepts dépassés où l'arbre cachait la forêt. Cet exorcisme (mais le diable a la peau dure, installé dans la place depuis tant d'années !...) se fait par le biais de l'anthropologie psychanalytique, qui combat résolument la dimension culturaliste. Cette dernière semble en effet avoir perpétuellement pris, avec une constance exemplaire, les symptômes pour les causes. Si je semble plus particulièrement prendre à parti le culturalisme, qui pourrait n'être en somme qu'une école parmi d'autres (diffusionisme, fonctionnalisme, structuralisme), c'est qu'il semble avoir influencé, souvent à leur corps défendant au niveau justement de ce problème de l'hétérogénéité des cultures, la plupart des ethnologues. La fin ultime de l'analyse ethnologique paraît être, la plupart du temps, l'étude des « matériaux » culturels spécifiques des différentes ethnies ou civilisations abordées. Or ces « matériaux », et c'est ce qui est oblitéré, ne sont que les symptômes d'une manifestation beaucoup plus essentielle et universelle, généralement laissée dans l'ombre parce que non susceptible d'appréhension concrète. Je veux dire qu'au delà des exigences culturelles spécifiques (symptômes) : sociétés matrilinéaires, patrilinéaires, industrialisées, « primitives », monothéistes, polythéistes, etc., se profilent des exigences existentielles communes à tout individu universellement confronté au processus culturel (cause) : tout être se mesure au phénomène de la symbolisation, de la vie en groupe, de la temporalité, de la mort... C'est cette problématique générale de base qui suscite les multiples visages culturels, les différentes formes d'adaptation au monde. Au delà des divers systèmes de croyance explicatifs du monde se dessine un même besoin de le circonscrire (quelle qu'en soit la forme rationalisée). Et c'est alors à ce niveau, où les êtres se rejoignent dans le même creuset de la condition humaine, que se justifient des comparaisons et peuvent être avancées des hypothèses. Il ne s'agit point de dire, par exemple, ou tout au moins d'en rester là, que tel phénomène de transe africain évoque le « baptême du Saint-Esprit » pentecôtiste. Il convient surtout d'essayer de comprendre le langage méta-culturel sous-jacent qui pousse l'individu à de telles manifestations, quelle que soit la culture d'où il est issu.

C'est poser ici l'hypothèse de l'unité du psychisme humain et de l'universalité de la culture qui sont les deux bastions de l'anthropologie psy-

chanalytique. Très schématiquement[1], disons que tout être humain est porteur d'un socle pulsionnel commun. Quels que soient les cultures et les individus qui en sont issus, les mécanismes de la vie instinctuelle sont les mêmes. Par ailleurs, tout individu de n'importe quelle société est soumis au processus culturel dès sa naissance. Le monde pulsionnel est « sauvage ». Il est endigué, utilisé, sublimé, apprivoisé, domestiqué par la culture. Autre chose est un instinct, autre chose ce qu'on veut bien en faire. On peut, par exemple, utiliser son agressivité pour tuer son voisin, pour mener efficacement une lutte politique ou pour écrire un livre... Cette domestication se fait par le biais de la socialisation qui permet à l'individu d'émerger, de se distancer, de canaliser son socle biologique. La socialisation emprunte les voies de la représentation symbolique (mythes, par exemple) ; symbolique dont le contenu explicite peut varier selon les cultures. Par contre, ce qui est universel, c'est la disposition au symbolisme d'une part, et, d'autre part, la réalité de l'inconscient. « *L'inconscient est le même pour toutes les cultures. Il y a des différences dans le moi et dans les mécanismes de défense, mais pas dans le ça.* » (Geza Roheim)

C'est cette perspective d'anthropologie psychanalytique très brièvement et incomplètement abordée ici, mais appelée à se développer en cours de route, qui sous-tend l'essai d'analyse tenté dans les pages qui vont suivre. Et c'est dans cet esprit que je serai amenée à « comparer » un culte de possession africain et les manifestations charismatiques au sein du Pentecôtisme.

I

individu et crise culturelle

1 exemple du bori hausa

Le *Bori* est un culte de possession (à l'instar du *Vaudou*, de la *Macumba*, pour ne citer que des exemples bien connus) que l'on trouve au sein de l'ethnie *hausa* du Niger. Il s'insère dans un contexte économico-religieux désormais islamisé, depuis la fin du siècle dernier. Nous verrons plus loin quel est son visage actuel. Pour bien saisir sa réalité profonde, il faut remonter à ses origines pré-islamiques et en cerner les contours.

1. Cf. les thèses de Freud, Roheim, Devereux.

en milieu traditionnel

Dans le système traditionnel, clanique, animiste et polythéiste, le phénomène de possession (tel qu'il répond à la définition classique : incarnation d'une entité surnaturelle dans le corps-médium d'adeptes préparés à cet effet) avait une place importante au sein des structures socio-religieuses. La société était divisée en clans. A la tête de chacun d'eux, un chef. Présidant aux destinées des clans, un « esprit » (*iska*) différent pour chacun. Le chef du clan en était le prêtre. Le panthéon constitué de tous les *iska* formait une vaste famille ayant les mêmes structures que la famille humaine élargie, avec ses lignages, ses parentés, ses interdits... Ce système surnaturel de parenté renforçait encore la cohésion des clans dont les « dieux » étaient unis par des liens familiaux. Des sacrifices fréquents, des dons de nourriture sur l'autel familial, des prières matérialisaient le respect envers les « dieux » et le raffermissement renouvelé des liens des hommes avec le surnaturel. Dans le mythe d'origine, les premiers hommes étaient les doubles déchus, et donc débiteurs, des *iska*. Cette situation exigeait, de la part des humains, honneur rendu aux « dieux » et servitude ; en échange de quoi, ces derniers perpétuent vie, santé, protection, chance et fortune. Une des façons de concrétiser le dialogue entre profane et sacré était l'épiphanie des « dieux » par le biais du phénomène de possession. L'*iska* du clan venait s'incarner dans le corps du chef (par ailleurs prêtre-sacrificateur) lors de circonstances sociales importantes pour la vie du groupe (mariage, baptême, ouverture de brousse, grandes fêtes sociales...). Dans le cas des mariages des filles du clan, l'*iska* venait également les posséder pour prouver leur appartenance au clan. S'il ne se manifestait pas, la fille était jugée bâtarde et rejetée hors du système clanique. Lors de son incarnation, l'*iska* parlait aux membres du clan, prodiguant, selon les cas, bonnes paroles ou malédictions, prédisant également l'avenir.

Telle était donc la place du phénomène de possession dans la société traditionnelle. Nous reprendrons plus loin les strictes manifestations physiologiques dont il s'accompagne, car si le système socio-culturel s'est transformé, la possession, au niveau de la transe, s'y manifeste toujours de la même manière.

l'acculturation islamique

Au début du XXe siècle s'introduit de force l'Islam, par le biais d'une guerre sainte qui, à part quelques îlots de résistance, finira par convertir l'ensemble de l'ethnie *hausa*.

Première conséquence : le passage du polythéisme au monothéisme fait éclater les clans. Plus d'*iska* spécifiques protecteurs, un dieu unique : Allah. Plus de prêtres-chefs de clan, mais des marabouts qui enseignent le Coran. Plus d'autels particuliers, mais des prières publiques à la mosquée. Bouleversement culturel total. Cependant peu à peu l'Islam va s'assouplir, s'adapter, se syncrétiser. Ainsi vont apparaître des génies qui ressemblent étrangement, par leur personnalité, leurs caractéristiques, aux *iska* d'autrefois. Ce ne sera plus *Kuré,* grand maître de la chasse avec son arc, ses flèches, sa voix de tonnerre, son pagne de peau de chèvre ; ce sera *Malam Haladji,* grand marabout de la Mecque, avec son chapelet coranique, sa robe et son turban blancs. Lui aussi apportera chance ou malheur, santé ou maladie, selon son bon plaisir. Peu à peu resurgissent ainsi des modalités qui, pour avoir changé de visage, n'en rappellent pas moins l'anthropomorphisme d'antan.

Cependant, le bouleversement social est grand. Des manques évidents ne peuvent être comblés. Alors va apparaître un « nouveau » culte pris en main par les femmes, particulièrement défavorisées par l'Islam, alors qu'elles jouissaient de prérogatives importantes en contexte traditionnel. Elles vont renouer avec le passé, réintroduire les *iska* de l'ancien panthéon. Seule concession : ils resteront soumis à la haute prérogative d'Allah, leur chef suprême. Puisqu'il n'y a pas de clans, le Bori va s'institutionaliser, devenir autonome. Les « médiums » ne seront plus les chefs-prêtres d'autrefois, mais des adeptes, en majorité féminins [2], qui ne seront plus, généralement, recrutées par voie héréditaire, mais par le biais de la maladie. Elles deviendront « *femmes-Bori* » après une initiation de sept jours (*girka*), et ce n'est qu'après cette initiation qu'elles pourront assumer les fonctions qui leur sont réservées.

Recrutement par le biais de la maladie, qu'est-ce à dire ? Les *iska,* entre autres prérogatives, sont détenteurs des maladies qu'ils envoient aux hommes en guise de punition. Chaque *iska* est spécialiste d'une maladie particulière (l'un enverra la lèpre, l'autre la paralysie, tel autre la folie, tel autre les maux de tête, etc.). Lorsqu'une femme malade n'arrive pas à guérir après avoir épuisé toutes les possibilités thérapeutiques mises à sa disposition par la société, c'est qu'elle a été tout particulièrement désignée par un « dieu » pour devenir adepte. Elle ne guérira, elle ne pourra lever cette ambivalence dont elle est l'enjeu (le « dieu la punit

2. Il s'agit ici du **Bori** de la vallée de Maradi. Ailleurs, dans toute l'aire **hausa** du Niger et de la Nigeria, le **Bori** existe avec quelques **variantes.**

d'une faute grave qu'elle a commise, mais, en même temps, l'aime tout particulièrement puisqu'il veut se l'attacher comme servante à vie) qu'en entrant dans la congrégation, qu'en subissant l'initiation. Ensuite elle pourra devenir non seulement réceptacle des « dieux » qui lui auront été imposés lors de sa *girka,* mais guérisseuse, soignant essentiellement les maladies des *iska* qui sont « sur sa tête » et, au premier chef, la maladie-signal de celui qui a suscité son initiation.

Les *femmes-Bori* ne vivent pas groupées, isolées du reste de la société, mais restent intégrées dans leur vie familiale d'épouses et de mères. Leur ambiguïté, leur marginalité viennent de cette potentialité latente de contact étroit avec le sacré, aussi bien au niveau de l'incarnation proprement dite qu'à celui de la thérapeutique. Elles soignent et guérissent, par l'intermédiaire des « dieux », mais peuvent utiliser aussi leur puissance pour franchir le pas vers la magie noire, envoyant le mal qu'elles sont censées guérir lorsque les circonstances s'y prêtent.

Si les séances de possession proprement dites étaient relativement rares dans la situation traditionnelle, elles se sont fortement multipliées avec l'institutionnalisation du culte. Dans les villages, elles ont lieu régulièrement, sur la place publique ou dans la concession de l'une des adeptes, plusieurs fois par semaine. Dans le milieu urbain (mais ce, dans un contexte très particulier, nous y reviendrons brièvement plus loin), elles sont pratiquement quotidiennes.

comment se déroule le phénomène de possession

« La possession naît toujours de la complémentarité de l'instrument de musique et du corps de l'adepte[3]*. Parfois intervient une autre composante qui supplée l'instrument ou qui agit conjointement avec lui : c'est l'utilisation d'une plante hallucinogène, absorbée par l'adepte. Il s'agit du* baba ji ji *ou encore* alkangande *qui est un datura : le « datura métel Linné ».* (...)

La possession commence toujours par des transes préliminaires. L'adepte, assise par terre, se met à trembler légèrement. Un long tressaillement

3. Les **iska** ont chacun une devise musicale. Lorsque l'orchestre, formé très généralement de musiciens aveugles, joue la devise d'un « dieu » particulier, celui-ci ne saurait résister à cette invocation et se manifeste en s'incarnant, en venant « sur la tête de sa jument ». On connaît le vocable général de « chevaux des dieux » en ce qui concerne les possédés, expression reprise ici par la société **hausa.**

*envahit tout d'abord les bras et les épaules, remonte le long du cou, gagne le visage. La tête s'agite de droite à gauche. Le tremblement envahit le corps tout entier, le torse vibre, les cuisses s'animent et tressautent. Cet état dure plusieurs minutes, la transpiration qui affleurait aux tempes ruisselle maintenant sur le visage. Le souffle est court, les yeux, d'abord fixes, se révulsent. Une sorte d'ivresse semble gagner ce corps qui perd peu à peu conscience, insensible à ce qui se passe alentour. Ces transes sont le signe de l'arrivée des dieux. Elles sont les mêmes pour tous. Elles ont pour but de libérer le corps de l'âme de l'adepte, de sa personnalité propre, afin de laisser un réceptacle vide dans lequel peut s'incarner l'*iska*. Depuis le début du « travail », le musicien joue la devise d'un « dieu » : lorsque, après la période préliminaire des transes, on pose sur la tête de la « jument » un pagne qui la recouvre tout entière, c'est ce dieu qui vient s'incarner. On soulève le pagne au bout de quelques instants : la métamorphose s'est opérée. La divinité est là avec toutes ses caractéristiques : une certaine démarche, une voix particulière, des gestes codifiés. On lui apporte, éventuellement, ses attributs : hache, collier de cauris, arc, bâton, bourse... Le « dieu » parle, on le prie, on l'implore, il répond, il se fâche ou se réjouit. Pendant ce temps, le musicien joue toujours. Au bout d'un temps variable selon les « dieux » (*Dan Galadima *et* Sarkin Rafi*, divinités prodigues, peuvent rester plus d'une heure, mais en général les incarnations ne dépassent pas un quart d'heure), l'instrument se tait. Une dignitaire vient incliner la tête de la « jument » vers le sol. Cette dernière tousse ou éternue, signe du départ de l'*iska*. A ce moment l'adepte semble sortir d'un rêve. Assise à terre, épuisée, le geste las, le regard éteint, elle se laisse réconforter par ses compagnes : on lui essuie le visage, on remet de l'ordre dans ses vêtements. Puis à l'écart de la cérémonie, la « jument » reprend son souffle et ses esprits. Si quelques instants plus tard l'orchestre joue la devise d'un autre de ses « dieux », elle repart en transe et sert de nouveau de réceptacle. Elle peut facilement renouveler cette opération une dizaine de fois... Après ces incarnations successives, la femme est littéralement épuisée. Tout son corps lui fait mal, les muscles sont douloureux, elle demande à ce qu'on lui étire les bras et les jambes. Elle reste couchée plusieurs heures afin de retrouver son équilibre physique et nerveux* »[4].

4. Cf. J. MONFOUGA-NICOLAS, **Ambivalence et culte de possession**, Paris, éd. Anthropos, 1972, pp. 176-177.

les techniques de soin

Au niveau de la thérapeutique, évoquons très brièvement les techniques de soin. Lorsqu'un membre de la société, malade, vient requérir les soins de la *femme-Bori,* celle-ci, soit par rêve prémonitoire, soit par processus de divination, entre en contact avec le panthéon pour connaître le nom de l'*iska* persécuteur. Lorsque l'*iska* s'est fait reconnaître et a dévoilé la faute dont le malade est coupable, celui-ci implore son pardon et promet de se racheter ; le « dieu » alors accepte de le guérir par l'intermédiaire de sa « jument ». Celle-ci, toujours sous la direction de l'*iska,* ira en brousse cueillir les plantes thérapeutiques adéquates et les utilisera selon une technique précise. Lorsque le malade sera guéri, la *femme-Bori* « montera » le « dieu » concerné (sera possédée par lui) et, devant lui, en signe d'alliance enfin renouée, aura lieu un sacrifice (mouton, chèvre ou poulet selon les animaux consacrés à ce « dieu ») offert par le malade. Par la suite, l'*iska* viendra boire, sur son autel, le sang de l'animal égorgé, alors que la guérisseuse, l'individu concerné et la famille se partageront sa chair. La guérisseuse, elle, sera payée selon la convenance du « patient ». Ce n'est jamais elle qui fixe ses honoraires.

Comme je l'ai dit plus haut, les *femmes-Bori* jouissent au sein de la société d'un statut très particulier. Honorées et craintes à la fois, en raison de leurs liens étroits avec le numineux et de leurs possibilités d'utiliser leurs « dons » à des fins maléfiques, elles sont aussi perçues comme marginales, car elles ne correspondent ni à l'orthodoxie musulmane, ni à celle de la religion traditionnelle que j'ai évoquée plus haut, et qui survit encore dans certains endroits. Néanmoins, en fonction d'un syncrétisme évident et de la puissance sociale et religieuse qu'elles ont su acquérir, elles sont sollicitées, au niveau de la thérapeutique, aussi bien par les uns que par les autres, faisant concurrence aussi bien aux marabouts-soignants, d'une part, qu'aux guérisseurs traditionnels, de l'autre.

En milieu urbain, le culte est entre les mains des prostituées. La dimension religieuse et thérapeutique en est pratiquement absente, au profit de la seule exaspération des corps. La transe est presque uniquement recherchée pour elle-même, dans une sorte d'orgasme paroxystique accru par l'absorption de datura. Nous n'insisterons pas ici sur cet aspect de dégénérescence du culte, qui rejoint une autre problématique, celle d'un certain processus d'acculturation avec la perte de toutes les valeurs traditionnelles, dans la recherche désespérée d'une autre forme de symbolisme non encore trouvée.

2 manifestations charismatiques dans le pentecôtisme

Je ne m'étendrai pas sur la naissance et l'historique du pentecôtisme analysés par ailleurs. Je me contenterai tout d'abord de mettre l'accent sur deux charismes utilisés dans le pentecôtisme qui ne sont pas sans évoquer certains phénomènes du *Bori hausa* (toute signification strictement culturelle mise à part), je veux parler du « baptême du Saint-Esprit » et du « don de guérison ».

Dans une démarche de retour aux sources, les Pentecôtistes, on le sait, veulent revivre l'Evangile à la lettre et, tels les apôtres du Christ, inspirés par le Saint-Esprit, ils peuvent donc parler en langues (glossolalie), faire des miracles, guérir les maladies par imposition des mains, avoir le don de clairvoyance.

Voyons de plus près ce « baptême du Saint-Esprit » et les manifestations de transes qu'il peut déclancher.

« *Le baptême du Saint-Esprit est une expérience essentiellement spirituelle, une révolution intérieure, une ouverture au surnaturel. C'est par lui, et par lui seulement, que l'on accède aux charismes.* » (informateur pentecôtiste)

Ces « dons spirituels », selon les textes pentecôtistes eux-mêmes, sont souvent mal interprétés. Les pasteurs sont fréquemment amenés à rappeler que « *l'exercice des dons spirituels n'a pas pour but de crééer une émotivité religieuse malsaine, ni une ambiance sentimentale d'une spiritualité douteuse, mais une édification, une utilité communes... Il est évident que tout don de l'Esprit est* miraculeux *et a sa source en Dieu. Il est totalement indépendant des capacités* naturelles. *En conséquence, même le plus pauvre et le moins instruit dans l'Eglise peut posséder des dons spirituels et doit y aspirer, puisque l'Esprit désire en distribuer à chacun en particulier, donc à tous* ».

Comment se manifeste de façon concrète cette présence de l'Esprit qui permet à l'adepte d'utiliser ces dons ? Je rapporterai ici une séance de culte telle qu'on peut fréquemment l'observer lors des réunions dominicales hebdomadaires, dans une grande ville du Sud-Ouest.

une séance de culte pentecôtiste

Dans une vaste salle dépourvue de toute iconographie (seule une simple croix de bois anime le mur du fond, face à la porte, et domine l'estrade où se tiennent le pasteur et ses assistants), se trouvent réunis environ trois

cents personnes. Les deux sexes semblent équitablement représentés. L'âge moyen oscille autour de la quarantaine. Le pasteur commence à parler et à louer Dieu. Des cantiques, repris en chœur avec force et passion par l'assemblée toute entière, vont suivre et se succéder pendant une bonne demi-heure. Puis le pasteur prend à nouveau la parole, célébrant la foi pentecôtiste dans la joie du Seigneur. La joie, en effet, semble le thème essentiel des prédications. On lit ensemble des versets de la Bible, que le pasteur commente. Toujours revient le thème des bienfaits accordés par le Christ à ceux qui le servent. Puis le pasteur fait le récit de miracles qu'il a pu observer autour de lui. Chacun de ces récits est accompagné, au niveau de l'assistance, de cris de joie et de soupirs, ponctués d'*alleluias* chaleureux [5] et de remerciements incessants. Une sorte d'excitation heureuse gagne l'assemblée. Derrière moi, une femme commence à prier en langue d'une voix forte et aiguë, elle pleure, ses paroles sont saccadées, elle reprend souffle bruyamment, la tête entre ses mains, l'assistance écoute, électrisée. Lorsqu'elle s'arrête, abîmée dans une méditation profonde, un autre adepte traduit ses paroles, inspiré lui-même du Saint-Esprit, puisque, ne connaissant pas la langue inconnue utilisée par sa voisine, il est capable d'en faire une traduction claire : il s'agit de louanges passionnées adressées au Christ. A ma droite, une autre femme parle à son tour en langue, puis en français. Elle est là proie d'une grande émotion, elle prie intensément, loue le Seigneur dans une sorte de mélopée plaintive, « écrasée » de l'attention et de l'amour du Christ. Recroquevillée sur elle-même, refermée sur sa prière, elle fait preuve d'une totale conviction. Elle ne semble rien voir, toute envahie par l'Esprit, animée de légers tremblements de tout le corps. C'est ensuite le tour d'un homme, puis d'un autre, puis d'une autre femme. Enfin le pasteur calme l'assistance en louant Dieu de son estrade. Devant lui sont posés des corbeilles de pain et des récipients emplis de vin rouge. Les assistants vont rompre le pain, verser le vin dans des verres, puis corbeilles et verres vont circuler dans l'assistance, chacun communiant sous les deux espèces. Il faudra frapper l'épaule de plus d'un des fidèles, abîmé dans ses prières, pour qu'il puisse communier. Après la communion, plusieurs participants malades vont s'avancer vers le pasteur qui leur imposera les mains sur la tête et les épaules en invoquant la guérison par l'Esprit, assisté des prières de l'assemblée. Au cours des réunions ultérieures, les guérisons éventuelles seront relatées publiquement. Après les annonces pratiques concernant la vie du culte,

5. En milieu gitan, les pentecôtistes portent justement le nom d'« alleluias ».

les chants seront repris. Le culte prendra fin après deux heures environ de célébration et on se quittera revivifié et empli de la joie du Seigneur. Des réunions de prières, plus restreintes, rassemblent plusieurs fois dans la semaine de petits groupes d'adeptes. Les manifestations de l'Esprit et les phénomènes émotionnels y sont plus intenses, repris dans un climat encore plus chaleureux, plus intime, impliquant des liens plus étroits. Par ailleurs, des séances de guérison « privées » ont lieu fréquemment chez le pasteur, au domicile du malade, ou dans la salle du culte.

dominance de l'émotivité

Il reste à signaler que, malgré les mises en garde des pasteurs, prédomine souvent cette « ambiance sentimentale » qui, l'effet de groupe jouant, subjugue et submerge l'assistance. Cette « émotivité religieuse » prend en particulier toute son ampleur lors des récits de « témoignage ». Il arrive qu'au cours du culte, un des fidèles soit amené à rapporter sa rencontre avec l'Esprit par l'intermédiaire de la maladie et de sa guérison, ou par toute autre forme de conversion. Ce récit se déroule dans un climat émotionnel intense. C'est cette très forte participation corporelle (tremblements, sudation, rougeurs...), associée à une communion très grande, à une fusion totale avec un principe hautement spirituel, qui a pu faire avancer le terme de « transe » à propos de ces manifestations. C'est également aux récits de ces miracles qu'éclatent encore les charismes : plusieurs adeptes, bouleversés par la puissance de l'Esprit, simultanément ou successivement, « parlent en langue » pour louer le Seigneur, d'autres traduisent leurs paroles, dans un même état extatique... et dans la même ignorance, nous l'avons vu, de la langue utilisée.

Cet aperçu très fragmentaire de certaines manifestations pentecôtistes ne se veut nullement une étude exhaustive de la secte, et n'est là que pour servir d'appui à une réflexion que nous voudrions étayer maintenant.

3 hypothèse ethnologique « comparativiste »

Il y a, au niveau des adeptes pentecôtistes, beaucoup d'ex-catholiques qui ont rompu résolument et passionnellement avec leur ancienne religion. Lorsqu'on les interroge sur cette rupture brutale, ils répondent que l'Eglise a complètement perverti la foi chrétienne avec son jeu de hiérarchies, de sacrements, de dogmes (l'infaillibilité du pape, l'Immaculée Conception...) ; bref, toute une institution dont on ne voit nulle trace, bien sûr, dans les Evangiles. D'où l'affadissement, l'attiédissement de

l'investissement chrétien, détourné de sa voie par des structures temporelles et démagogiques qui brisent l'élan de la foi, la sclérosent dans des attitudes formelles vidées de leur sens profond, et la diffractent hors de l'amour du Christ. L'accent est mis sur la puissance matérielle, économique, politique de l'Eglise catholique, qui devient l'ennemie première à combattre. Toute l'histoire de l'Eglise n'est qu'une vaste hérésie camouflant mal le désir de puissance de ses ministres.

Il faut rendre à la foi sa pureté première et, pour cela, pas d'intermédiaire. Le fidèle pentecôtiste, à l'instar donc des premiers Apôtres, est en prise directe avec le Christ. Il est investi du Saint-Esprit, c'est par lui qu'il fait des miracles.

Ce retour aux sources, cette volonté implacable de vivre l'Evangile à la lettre, en réaction contre les tiédeurs passées, se font généralement de manière outrée, exacerbée. Pour expliquer cette outrance, il faut envisager le contexte culturel dans lequel s'insère ce mouvement.

l'intrusion de l'irrationnel

Je ne m'étendrai pas, parce qu'elle a été maintes fois analysée, sur la crise que traverse la civilisation occidentale : effondrement des valeurs traditionnelles, conflit accru des générations, réification de l'être par la société industrielle, etc... Dans cette période de mutation culturelle, l'Eglise catholique subit, elle aussi, les retombées de cette crise. De nombreuses remises en cause font vaciller et bouleversent les références classiques. C'est dans ce climat d'incertitude et de perplexité que le mouvement pentecôtiste a pris toute sa dimension. Par un certain abus de langage, je dirai qu'il est le « *Bori* » de notre culture et, par là-même, nous pose des questions. Il est un des signes de l'intrusion de l'irrationnel dans une société qui s'en croyait désormais protégée...

Toute attitude réactionnelle — et c'est le cas aussi bien pour le *Bori* luttant contre l'acculturation par l'Islam (avec les angoisses que suscite une telle intrusion, bouleversant les institutions en place), que pour le pentecôtisme réagissant contre la perte des valeurs traditionnelles — implique immanquablement, parce qu'elle se bat contre des forces opposées, des manifestations amplifiées, paroxystiques, d'autant plus fortes qu'elles sont marginalisées par le reste de la société. Sans atteindre un climat de persécution, comme cela peut arriver parfois (mais ce n'est le cas ni du *Bori* ni du pentecôtisme), un halo de réprobation plus ou moins accentuée pousse les adeptes à des comportements exacerbés. Peut surgir alors

un gauchissement qui appelle des jugements péjoratifs. Ce gauchissement passe en l'occurrence (dans les deux cas) par la tentation de confondre les moyens et les buts. Dans les deux cas, une entité surnaturelle (Saint-Esprit, *iska*) supplante la personnalité de l'adepte pour agir à sa place et renouer ainsi les liens entre sacré et profane. Le gauchissement vient lorsque possessions ou manifestations charismatiques sont recherchées pour elles-mêmes, et là toutes les hypothèses sont permises : désir de puissance, revalorisation narcissique, fuite de la réalité, goût du « voyage » ?... Dans une tentative désespérée de survie, l'accent est mis désormais, dimension divine occultée, sur des possibilités personnelles strictement humaines.
A la limite, dans ces cas de crises culturelles engendrant des mouvements « religieux » nouveaux, mal intégrés parce que trop excessifs, mais bouleversant par cet excès un conformisme finalement lui-même mortifère, ne peut-on pas poser aussi, sur un autre plan, l'hypothèse d'une perte d'identité ? La *femme-Bori,* le pentecôtisme, avant l'entrée dans une institution qui va pallier à leurs problèmes immédiats en les revalorisant, en donnant un nouveau sens à leur vie, n'étaient-ils pas en proie à une problématique existentielle près de les annihiler et née justement d'une remise en cause culturelle et individuelle (on connaît la naissance du Pentecôtisme dans les couches les plus défavorisées de la population américaine, et ce, dans un contexte de crise de civilisation qui a de peu précédé la nôtre, on a vu le statut infériorisé de la femme *hausa* en culture islamique...) ? Et au cœur de cette incertitude, le pas n'est-il pas facile à franchir, de se prouver enfin son existence en utilisant des possibilités hors de la norme ? N'est-on pas en face, à ce niveau, beaucoup plus que d'une transcendance mystique, d'une recherche de puissance sur-humaine ou plutôt, d'une sur-puissance humaine utilisée pour son compte personnel ?

II

le langage méta-culturel

J'ai essayé jusqu'ici d'établir, à titre d'hypothèse, un lien de cause à effet entre crise culturelle et retour aux sources d'une part, entre situation marginale et comportement paroxystique d'autre part, ou encore entre déviation religieuse et rétablissement du narcissisme. Mais en rester là, n'est-ce pas tenir un discours clos qui se refermerait sur lui-même dans une quasi-certitude sécurisante ? C'est en fait, me semble-t-il, argumenter

sur la partie visible de l'iceberg. Il est certes important de savoir que tel phénomène social dans un contexte culturel donné peut évoquer tel autre fait se réalisant dans une conjoncture historique comparable. Ce n'est là toucher qu'une partie du problème.

approche par l'anthropologie psychanalytique

Pour essayer d'aller plus loin, je voudrais revenir à l'anthropologie psychanalytique et à ses critères.

Au début, j'ai signalé l'inquiétude d'une culture perplexe devant des phénomènes nouveaux qui naissent en son sein et qui lui paraissent pourtant très hétérogènes. Lorsque je me suis permis de comparer pentecôtisme et *Bori hausa,* c'est parce que j'y retrouvais des comportements, des « techniques du corps » (transe), des structures (thérapeutique par le biais d'une entité spirituelle) qui n'étaient pas sans avoir quelque analogie. Cependant un élément important les diversifie au niveau de leur émergence. Le *Bori,* tout en étant différencié dans sa structure autonome par rapport aux autres institutions religieuses et thérapeutiques de la société *hausa,* se sert néanmoins, bien qu'en les outrant, de matériaux culturels connus et utilisés par cette société (phénomène de possession, système de guérison). Il reste, malgré l'hypertrophie, une sorte de continuité. Par contre, le pentecôtisme occidental s'inscrit, à ce niveau, en rupture avec les données actuelles de sa propre culture. Toute la science médicale en particulier est occultée (la maladie est envoyée par Satan et chassée par Dieu). Toute la rationalisation cartésienne est battue en brèche (le sujet « inspiré » par le baptême de l'Esprit agit à l'encontre de toutes les théories scientifiques : les charismes laissent impuissante la raison humaine). Qu'est-ce à dire ? Est-on en face d'une mutation incompréhensible ?

La théorie de G. Devereux sur la notion de matrice primaire et de matrice secondaire permet d'éclairer singulièrement le problème. Toute culture met à la disposition des individus qui la composent des systèmes de référence (matrices) qui sont utilisés par lui. Les traits culturels, les matériaux (items) s'insèrent dans ces matrices et c'est par elles qu'ils prennent toute leur signification. Un item appartient généralement à plusieurs matrices (par ex. : matrice biologique et matrice culturelle). Il peut arriver encore qu'un item ait deux matrices contradictoires. Devereux cite l'exemple du chien dans notre culture : « *En termes d'une matrice culturelle donnée, le chien est le meilleur ami de l'homme ; cependant les expressions péjoratives telles que « sale chien », « chienne de vie »,*

« vilain cabot », etc., révèlent bien la nature de la seconde matrice dont relève cet item ».

Bien plus, et c'est ici que nous rejoignons le problème qui nous intéresse, il existe dans toute culture des matrices officielles, manifestes, explicitées, et des matrices refoulées, latentes, implicites. La psychanalyse a montré combien le concept d'ambivalence était inhérent à la nature humaine. Mais si tout être est ambivalent, toute culture l'est également. « *Toute conduite manifeste suppose également une réaction opposée plus ou moins refoulée. A tout trait de comportement correspond la négation de ce trait, laquelle « fait, comme le dit Devereux, tout autant partie de la culture étudiée que l'affirmation elle-même »... La mise en évidence de comportements dominants ne suffit donc pas à définir une culture, comme l'ont cru trop longtemps les anthropologues. Une culture se définit aussi par la mise en réserve de comportements éliminés par les modèles en vigueur dans une société donnée, mais qui peuvent réapparaître à tout moment, et qui réapparaissent en fait au cours de l'exploration en profondeur.* »[6]

Cette dialectique intra-culturelle peut être encore extra-culturelle : en ce sens que des matrices primaires dans une culture donnée sont latentes dans une autre, et inversement, jusqu'à ce que des circonstances (historiques, par exemple) fassent émerger le latent et refoulent l'explicite.

application au cas du pentecôtisme

Il semble bien qu'un phénomène d'un tel ordre se soit passé au sein des manifestations pentecôtistes. Les matrices primaires et dominantes de notre culture participent d'une perspective apollinienne, c'est-à-dire valorisent la mesure, la domination de soi, la rationalité, la réflexion, subliment les passions, cernent leurs débordements. Le pentecôtisme, à ce niveau, met en exergue une dimension baucoup plus dionysiaque où l'excès submerge la mesure, où le langage du corps supplante la réflexion, où la passion déchaînée fait éclater les cadres trop stricts de la modération, où l'on franchit les limites accordées à l'homme pour pénétrer un domaine jusque là interdit. On aborde ici les matrices secondaires (ailleurs primaires, on l'a vu pour le *Bori hausa*) jusque là refoulées et qui deviennent, au sein de l'institution, système essentiel de référence. J'ouvre ici une parenthèse pour préciser certains traits qui, s'ils n'étaient pas exprimés, donneraient une fausse image de la structure de la secte.

6. F. LAPLANTINE, **L'ethnopsychiatrie**, Paris, éd. universitaires, 1973.

J'ai surtout parlé, dans ce contexte, du problème des manifestations charismatiques au sein du culte, puisque c'est sur cet aspect particulier que j'ai voulu centrer ma réflexion et proposer quelques hypothèses. Le Pentecôtisme présente en fait une double face. Je me suis attardée sur l'une et sur sa dimension dionysiaque. L'autre se réfère à une matrice opposée. Je disais plus haut, citant Devereux, qu'un item pouvait avoir deux matrices contradictoires. C'est bien le cas du pentecôtisme, en ce sens qu'en dehors des manifestations charismatiques, la vie de l'adepte est bardée d'interdits (notamment alcool, tabac, théâtre ; sexualité très réglementée...) ; son comportement quotidien est empreint d'austérité. Sa vie est strictement réglementée, sans nulle trace d'excès ou de démesure. Seule l'entrée dans la sphère du sacré lui permet de se référer à l'autre matrice.

Je vais essayer maintenant d'aborder la face cachée de l'iceberg, quitter les rivages clairs pour m'enfoncer dans les eaux troubles et profondes de l'implicite, aborder les expressions charismatiques non pas tant dans ce qu'elles manifestent, mais plutôt dans ce qu'elles sous-tendent. Et ce faisant je tenterai de rejoindre, dans un langage méta-culturel, le *Bori hausa.*

De ce qui précède, il ressort que toute culture a à sa disposition des matrices de référence dans lesquelles s'insèrent des items qui prennent tout leur sens par elles. Comme le dit encore Devereux : « *Les cultures diffèrent entre elles essentiellement par la manière dont leurs éléments constitutifs se juxtaposent et s'organisent en modèles et structures* ».

Ainsi les différences entre les cultures viennent essentiellement de l'agencement particulier de matériaux identiques pour tous. C'est donc l'unicité de ces matériaux (le plus souvent inconscients) qui justifie l'attitude comparativiste posée plus haut. Et c'est donc ces matériaux qu'il convient de cerner.

Je crains ici de laisser quelque peu le lecteur sur sa faim ! Cet article s'insère dans une recherche beaucoup plus vaste essayant justement de circonscrire les motivations inconscientes d'individus classés comme « déviants » (c'est-à-dire, pour ne prendre qu'un aspect du problème, qui s'inscrivent en opposition aux normes dominantes d'une culture donnée). Pour l'instant, seules des hypothèses peuvent être formulées qui demanderont, par l'utilisation de techniques analytiques, et dans une longue démarche approfondie, à être démontrées.

le méta-langage de l'inconscient

Ce méta-langage, ce langage commun donc, au-delà des diversités des cultures, c'est celui de l'inconscient. Nous avons tenté, jusqu'ici, de rapprocher deux formes d'investissement qui, sur un plan conscient et en utilisant la notion ethnologique de « crise culturelle », présentaient quelques analogies. Il s'agissait là d'un langage, d'un premier discours. Un deuxième discours (l'un n'excluant pas l'autre), celui que j'essaye d'aborder ici, ce méta-langage inconscient, devrait permettre de recouvrir des comportements apparemment beaucoup plus disparates, et bien en dehors de la seule sphère du sacré abordée ici. Qu'en est-il de la psychologie profonde, de tout déviant, qu'il soit guerrillero sud-américain, chaman sibérien, hippy, adorateur du Soleil, chef d'un réseau terroriste ? L'association fait bondir, l'assimilation choque, les échelles de valeur que se donnent consciemment les protagonistes cités sont vraiment trop incompatibles... Certes, et il faut laisser leur rôle aux rationalisations mais ne pas en être dupe. Savoir ce que recouvre une rationalisation n'entraîne pas sa condamnation, mais permet de prendre certaines distances nécessaires. Et ce sont justement ces rationalisations, en d'autres termes les mécanismes de défense du moi, qui diversifient les comportements, qui font par exemple que le déviant politique n'est pas un déviant religieux. Il n'empêche que les matériaux de base, valables pour tous les individus déviants de n'importe quelle culture, restent les mêmes.

une hypothèse de recherche

C'est en ce sens que je pose l'hypothèse que les motivations profondes et inconscientes de la *femme-Bori* sont très proches de celle du pentecôtiste. Et c'est ce langage méta-culturel qu'il importe désormais de creuser. Pour l'instant, je dois m'arrêter pour ne point sombrer dans le péché de projection ! Car au niveau de la perspective que je pose, l'engagement du chercheur, lui-même lourd de sa propre déviance éventuelle, joue un rôle majeur. Il convient qu'il cerne les motivations qui le poussent vers l'étude d'un tel thème, qu'il les connaisse et qu'il en tienne compte. S'il existe une objectivité scientifique, elle doit obligatoirement intégrer la subjectivité, appréhendée de façon précise, de celui qui tend vers elle, s'il ne veut pas s'engouffrer par les portes ouvertes sur l'imaginaire... et s'y perdre.

Il importait de montrer, au-delà des manifestations strictement culturelles, l'existence d'un soubassement inconscient universel où se retrou-

vent des matériaux identiques (qui, pour employer un langage strictement psychanalytique, utilisent non seulement la problématique œdipienne, mais également des mécanismes beaucoup plus archaïques de l'ordre de l'oralité, de la régression, de la castration, de l'angoisse fondamentale de l'être face au monde qu'il n'en finit pas de conquérir). Il s'agit, dans une prochaine étape, de concrétiser ces hypothèses abstraites par l'utilisation de techniques spécifiques (analyse de rêves, d'associations d'idées, de discours d'adeptes, utilisation également de tests projectifs, etc.). Peut-être alors pourrons-nous mieux comprendre, dans leur réalité profonde, les manifestations abordées dans cet article. Un phénomène précis ne peut, ne doit s'aborder que par des voies multiples. De leur convergence peut naître « l'explication ». L'approche de l'anthropologie psychanalytique est une de ces voies. Elle ne réfute pas les autres. Mais, comme les autres, elle est indispensable, seule la dimension pluri-disciplinaire permettant de cerner pleinement un problème posé.

jacqueline monfouga-broustra

bibliographie

— G. DEVEREUX, **Essais d'ethnopsychiatrie générale,** Paris, Gallimard, 1970.

— S. FREUD, **Totem et tabou,** Paris, Payot, 1951.

— F. LAPLANTINE, **L'ethnopsychiatrie,** Paris, éd. universitaires, 1973.

— J. MONFOUGA-BROUSTRA, **Ambivalence et culte de possession,** Paris, éd. Anthropos, 1972.

— G. ROHEIM, **Psychanalyse et anthropologie,** Paris, Gallimard, 1950.

— **Approche ethnopsychiatrique des sectes religieuses de la région bordelaise,** travail collectif, Bordeaux, Université de Bordeaux II, 1975.

au nom de l'esprit

Le genre littéraire de cet article relève de ce qu'on pourrait appeler une « théologie polémique ». La question posée par l'auteur aurait-elle quelque chance d'être entendue dans un langage plus anodin ? Il est permis d'en douter si l'on en juge par le sort qui lui a été réservé jusqu'à présent... L'institution ecclésiastique a du mal à ne pas se comporter en « propriétaire » de l'Esprit. Instinctivement crispée sur sa survie, et pour cela, sur la reproduction des modes traditionnels de son pouvoir, elle tend à ne reconnaître la présence de l'Esprit que là où, loin de la déranger, il peut être mis au service de ces intérêts ressentis par elle comme absolument primordiaux. Un des exemples les plus typiques de cette absolutisation d'un modèle socio-culturel lié en fait aux contingences de l'histoire est l'exclusion des femmes de tout charisme donnant accès aux ministères dans l'Eglise. Ainsi est enchaînée la liberté de l'Esprit, soumise à des données purement naturelles — physiologiques. Si ces lourdeurs conduisent parfois à exiger des chrétiens une foi presque désespérée, elles ne sauraient pourtant résister à l'Esprit de Dieu reposant sur ces pauvres, ces exclus — les vrais « charismatiques » — que Dieu choisit comme porteurs de l'espérance et dont Jésus de Nazareth a voulu partager le destin.

La Pentecôte révèle à l'Eglise que le don de l'Esprit qui la fonde ne lui appartient pas et que son charisme est de le signifier en reconnaissant hors de ses propres structures une Pentecôte qui monte dans l'humanité entière. Grâce à cette vocation, l'Eglise ne peut se constituer que par ce qui dépasse toutes les institutions qu'elle se donne nécessairement pour exister. Elle est invitée à trouver son identité et sa stabilité dans le mouvement puissant de Celui qui la projette sans cesse au delà d'elle-même. C'est ce que découvre Pierre dans les Actes des Apôtres : « *Quelqu'un pourrait-il empêcher de baptiser ces gens qui comme nous ont reçu l'Esprit Saint ?* » (Ac 10, 47). Notre espérance ecclésiale est donc enracinée dans la certitude que l'histoire des hommes, chrétiens ou non, est celle d'un profond et immense mouvement charismatique. Mais cette espérance doit se maintenir dans la nuit, car au nom de l'Esprit, on dit et on fait dans l'Eglise le meilleur et le pire.

On peut toujours s'attendre au pire lorsque l'Esprit est nommé pour assurer le *statu quo,* lui qui est mouvance, pour préserver des droits, lui qui est ouverture infinie, pour défendre des intérêts, lui qui, soufflant où

il veut, fait éclater les particularismes et tomber les frontières. Lorsque l'institution dispose de l'Esprit comme d'un bien de famille qui conforte ses positions et l'autorise à assimiler sa volonté à celle de Dieu, est-il encore question de l'Esprit de Jésus-Christ ?

Que de discours pourtant où l'on parle de se mettre fidèlement à l'écoute de l'Esprit, où l'on pleure sur le monde moderne sénile qui redoute sa liberté ! Certes, on est tout prêt à écouter l'Esprit et à lui obéir, s'il ne se risque pas à dire autre chose que ce que l'on attend de lui. On est ouvert à toutes les libérations et à toutes les générosités qu'il inspire à l'intérieur du cadre qu'on lui a préalablement assigné. On prête en réalité une oreille complaisante ou indifférente à sa voix, on discerne ou non sa présence et ses appels selon le fonctionnement d'une grille religieuse, politique, culturelle et, nous le verrons, biologique, etc., qui est adaptée au meilleur intérêt de ceux qui en ont l'usage exclusif.

L'institution laisse pourtant une certaine liberté à l'Esprit. Elle est disposée, par exemple, à le reconnaître dans ses escapades au sein du merveilleux. Mais qu'il vienne à délaisser ces séances récréatives pour empoigner la dure réalité du jour, qu'il proteste, qu'il dénonce, qu'il nous devance dans l'annonce du Royaume de la Justice et de l'Amour à travers des urgences concrètes et précises et non plus dans des souhaits généreux et universels inopérants, l'institution en devient du même coup sourde, muette, aveugle et paralysée. Quel mystique, quel prophète ou apôtre, quel chrétien de bonne volonté ne sait pas, d'expérience douloureuse, que cet Esprit-là, dont il balbutie le nom en demandant à l'Eglise de l'aider à le confesser plus hardiment, n'est que bien rarement ou bien mal entendu, quand il n'est pas tout simplement ignoré ou étouffé ?

I

un opportunisme charismatique

L'institution qui se veut et se sait charismatique semble bien souvent incapable de voir l'Esprit autrement que selon les schèmes qu'elle s'est donnés pour préserver son identité et assurer sa survie. L'Esprit vient toujours à point nommé pour plaquer des visées universalistes sur des choix qui n'osent pas dire leur nom et dont font les frais ceux qui s'en trouvent doublement dupés. L'institution est politisée jusqu'en son cœur, mais — consciemment ou non — dissimule le nom de son idolâtrie politique en agitant les palmes du pluralisme, de l'unité dans la diversité des options

et enfin du charisme de charité qui permet de respecter son adversaire en contrôlant étroitement ses marges de manœuvre. Et lorsqu'elle adopte une position nette qui apparemment soutient ceux que jusqu'alors elle a abandonnés, on est en droit de se demander ce qui l'y pousse : l'Esprit de Jésus-Christ, qui a toujours manqué de prudence mondaine dans son combat contre le mal, ou un esprit d'opportunisme qui permet de mesurer l'enjeu d'une situation et les chances de s'en accommoder pour garantir sa place.

On retrouve ce même genre d'opportunisme (charismatique) lorsqu'il est question pour l'institution de sauvegarder, dans une société en mutation, et son avenir et ses modes traditionnels de pouvoir. Il n'est certainement pas loin, le temps où l'on reconnaîtra les charismes ministériels évidents de tel laïc, telle religieuse, tel homme marié, telle femme mariée, lorsqu'il n'y aura plus d'autre moyen de ravaler les façades de l'édifice qui s'écroule... Pour maintenir paroisses, lieux de culte, communautés et célébrations traditionnelles, pour contrôler tel secteur social, des sourciers sauront découvrir et faire surgir de réelles vocations et de réels charismes. On est déjà bien engagé sur cette voie. Une telle attitude dans la reconnaissance des charismes ne trompe que ceux qui veulent bien être trompés. Elle s'affiche comme ouverture et fidélité à la nouveauté de l'Esprit, elle recouvre en fait, le plus souvent, la peur de perdre ce que des siècles ont acquis dans le maintien de l'ordre ecclésial et la justification d'une autorité hiérarchique toute féodale. Çà et là, certes, on voit s'ouvrir heureusement quelques brèches ; mais curieusement, loin d'ébranler l'architecture d'ensemble, elles arrivent même parfois à consolider les ruines.

II

les discriminations charismatiques

C'est encore à l'Esprit que l'on fait appel pour légitimer le pouvoir des uns et la subordination des autres, pour faire admettre aux premiers en toute bonne conscience l'exercice de leur autorité et faire accepter aux seconds, de bon cœur, leur situation de sujétion. La longue histoire de la domination du clerc sur le laïc et plus encore de l'homme sur la femme dans l'Eglise en fait foi et offre des perspectives éclairantes sur le jeu de l'institution qui exploite largement les thèmes d'Esprit et de charisme à des fins discriminatoires qui n'ont plus rien de charismatique.

C'est de façon insidieuse ou franchement grossière que l'on fait alors appel aux charismes.

Malheureusement, beaucoup d'hommes et de femmes dans l'Eglise — et nous en sommes tous plus ou moins là — ont atteint un tel seuil d'exploitation charismatique qu'ils tolèrent facilement l'intolérable et que l'Esprit qui devrait les faire se lever en masse contre l'imbécillité, l'esprit de lourdeur et de sclérose, l'injustice et le blasphème, les incite curieusement à la complicité, sous couvert d'une obéissance qui de soi, pourtant, n'a jamais été une vertu chrétienne lorsqu'elle s'exerce hors d'une intelligence et d'une visée libératrices.

Quels que soient les critères avancés dans l'Eglise en faveur des charismes ministériels, il en est un qui résiste à tous les autres : le critère physiologique. Nul n'est ministre à moins d'être né avec un système hormonal masculin. Il faudrait se crever les yeux pour ne pas constater cette élémentaire réalité qui fonde le ministère sacerdotal. Ce que la hiérarchie met toujours en premier : vocation, appel de l'Esprit, gratuité des charismes reçus, etc., se trouve d'un coup bien piégé. On devrait avoir au moins l'honnêteté de placer ces beaux titres après le seul qui décide de la possibilité même des autres : être mâle. Que des femmes osent parler de vocation ministérielle sacerdotale, les évêques, alors même que certains se soucieraient de discerner en ce cas l'authenticité ou non d'un appel de l'Esprit, sont dans l'incapacité « institutionnelle » de le faire. Elles ont le malheur d'être nées femmes : ce qui interdit à l'Esprit de leur suggérer ce qui, de droit et de fait, est réservé aux hommes. Pour être toujours d'une piété très édifiante, les discours officiels émis à propos des rôles respectifs et évidemment complémentaires de l'homme et de la femme dans l'Eglise sont d'une pauvreté réflexive affligeante. La dimension charismatique de l'existence chrétienne reste rigoureusement prisonnière du niveau biologique. Il ne s'agit pas, ici encore, que l'Esprit vienne bousculer les belles ordonnances de la nature biologique qui sert de norme spirituelle, il va sans dire. Et si, par hasard, comme il s'en rencontre de temps à autre, une femme vient contrevenir à ces « lois de la nature » qui la poussent, elle, à exercer les humbles charismes de douceur, de silence et d'effacement, méritant alors d'être un homme, elle a franchi exceptionnellement des limites qu'elle ne fait qu'indiquer plus nettement aux autres restées dans le rang et à leur place. Quelle que soit son audace, la Vierge Marie est toujours le modèle qui invite les femmes à porter dans une joyeuse soumission les servitudes que l'Eglise et la société leur imposent. On dit même sans humour qu'il y a des charismes

inscrits dans la nature masculine et d'autres dans la nature féminine ; et quand on ne le dit pas, tout contresigne cette longue tradition. Nous pourrions croire, en lisant naïvement l'Evangile, que par exemple le charisme de discernement des esprits vient, comme tous les charismes, de l'Esprit Saint qui ne fait pas acception de personnes. Il n'en est rien pour l'institution catholique, puisqu'on reçoit ce charisme à une condition : celle d'avoir une nature humaine parfaite, sans déficience, autrement dit, masculine. En revanche, la femme a toute possibilité d'exercer les charismes qui lui sont propres. L'institution lui accorde alors généreusement en tant que dons de l'Esprit ce que des siècles d'oppression lui ont légué comme seuls modes d'être et de paraître : le dévouement obscur, la persévérance dans les tâches modestes, les humbles qualités d'accueil ou les splendides vertus de la vie silencieuse et contemplative. Ce genre de « charismes » a reçu la consécration de l'histoire et de la tradition et, de plus, convient parfaitement pour faire perdurer l'institution hiérarchique. Dans de telles conditions, comment mettrait-on en doute leur réalité? On ne peut en tout cas mieux faire, pour assigner à l'Esprit des frontières qu'il n'aura pas le mauvais esprit de franchir, que de lui indiquer comme garde-fous de sa venue les impératifs biologiques et sociologiques des natures masculine et féminine. C'est en vertu de ces confusions du biologique et du charismatique que pèsent sur les femmes tant de suspicions de type raciste et que les ministères, qui sont tâches de responsabilité et de gouvernement, ont toujours été, de droit public (on le dit divin), confiés à des hommes qui, pour cette seule raison, ne pouvaient qu'en avoir les charismes.

On est en pleine confusion si c'est par nature que l'homme et la femme reçoivent leurs charismes. A l'un ceux qui lui plaisent : le gouvernement, l'enseignement, le discernement des esprits, la présidence, etc. A l'autre, ceux dont le premier ne veut pas. On ne peut être plus clair pour avouer son imposture. Qu'est-ce que cette foi aux charismes qui se résout dans la soumission aux lois d'une nature réduite aux organes de la procréation et aux conditions historiques qui lui ont été faites ? Il va sans dire que ces incohérences s'accompagnent toujours de protestations de fidélité à l'Esprit et d'une extrême révérence à l'égard de la femme qui, elle-même, comme on le dit, est un don de l'Esprit fait à l'Eglise. Les évêques comptent beaucoup, disent-ils, sur le charisme et même la séduction souriante (le sourire : autre charisme, typiquement féminin !) des femmes pour rendre l'Eglise plus avenante dans le monde. C'est une autre version du « sois belle et tais-toi », mais, cette fois, soutenue par le

Saint-Esprit lui-même. Nos plus farouches censeurs se rendent-ils compte qu'ils bénissent ainsi une des expressions les plus courantes d'un érotisme tant dénoncé par ailleurs ?

Certains affirment que l'Eglise catholique ne peut pas changer le comportement de Notre Seigneur ni son appel aux femmes. On ne leur en demande pas tant ! Le Christ a osé affronter, dans le contexte de son époque, les interdits et les tabous qui tenaient les femmes à l'écart dans une condition subalterne. Il est évidemment plus facile de sacraliser les modalités historiques du passé et de légitimer les abus par leur ancienneté en les couvrant de l'autorité de celui qui nous a pourtant mis en marche pour venir à bout de tous les asservissements, culturels, moraux, sexuels ou politiques, sans pour autant les accomplir à notre place. Le fondamentalisme est certes plus simple. La fidélité à laquelle Jésus nous invite est loin de ces sécurités paresseuses. L'Evangile nous présente l'Esprit non pas comme répétition, mais comme invention, création, poésie, ouverture. L'aurait-on oublié ?

III

l'appropriation des charismes

Tant de discours onctueux et stériles — pour ne pas dire hypocrites — ont malheureusement le pouvoir d'endormir les consciences, car nous sommes encore trop nombreux à les écouter sans humour et à ne pas sentir que le type d'autorité qu'ils expriment n'est peut-être pas aussi pleinement charismatique qu'on veut bien nous le faire croire. En effet, ceux qui détiennent le pouvoir et les ministères distribuent les charismes ou les refusent avec un certain sens de l'opportunité. On s'approprie des charismes, par exemple, en vertu de la fonction qu'on occupe, même si de toute évidence on l'occupe mal. Car la pratique ne rend pas toujours compte de la belle assurance charismatique. Qu'importe ! puisque seule l'investiture compte, qui donne elle-même les charismes. L'idéologie prime la réalité. Comme la communauté s'édifie grâce aux charismes, ceux qui sont en bonne place pour contrôler l'édification ecclésiale confisqueront les charismes qui leur conviennent pour justifier leur autorité. Ils se diront et se croiront « serviteurs » parce qu'ils ont l'autorité. L'inverse serait plus évangélique. Mais on a tellement pris l'habitude de jouer des mots en cassant leur signification concrète pour les recouvrir de vagues teintes mystiques qu'on est prêt dans l'Eglise à accepter toutes les incohérences. Qui n'a vu à la tête d'un diocèse ou d'une communauté

un incapable de « gouverner », qui n'a entendu un clerc dont le « charisme d'enseignement » n'était pas manifeste et qui aurait été plus persuasif dans l'annonce de l'Evangile en mettant en œuvre le charisme « féminin » du silence ? Et qui ne sait que la conviction d'exercer un ministère de « discernement des esprits » n'en crée pas nécessairement l'aptitude charismatique ? Il est hors de question de se laisser prendre au rêve vain et dangereux d'une institution hiérarchique sans failles, mais ne peut-on pas souhaiter seulement ceci : faire tous ensemble, modestement et pleinement, chacun selon son véritable charisme, cette Eglise de Jésus-Christ où il n'y a ni « Père », ni « Maître », ni « Docteur », mais seulement des « frères » animés de façons diverses par le même et unique souffle de l'Esprit ? Or, dans l'Eglise, le clerc, à lui seul, peut cumuler tous les charismes, ce qui est formellement contraire à l'enseignement de saint Paul qui dit par exemple : « *Nous avons des dons qui diffèrent selon la grâce qui nous a été accordée... Est-ce le don de prophétie ? Qu'on l'exerce dans la foi... Le don d'enseignement ? Qu'on enseigne... Tous sont-ils des apôtres ? Tous enseignent-ils ?* » (Rm 12, 6). Si « *chacun reçoit le don de manifester l'Esprit en vue du bien de tous* » (1 Co 12, 7), la hiérarchie n'a-t-elle pas à se demander de quel droit elle prive les hommes et les femmes de notre temps des charismes dont l'Esprit les ferait bénéficier à travers tel homme ou telle femme qu'elle écarte par peur d'un souffle nouveau et dont elle cherche à étouffer l'intuition, l'inspiration et jusqu'à la voix si elles ne concordent pas avec la politique ecclésiale qu'elle entend mener ? Plus encore que des hommes ou des femmes, c'est l'Esprit qui se trouve injurié dans cette conspiration — volontaire ou non — de la mauvaise foi.

Lorsqu'on parle de « charismes », de quoi parle-t-on donc en réalité ? De privilèges ? De pouvoirs plus ou moins magiques ? De soumission à l'ordre établi, qu'il soit culturel, sociologique, biologique, etc. ? De tout ce qui suscite de la part des fidèles, non plus la foi en l'Esprit, mais le pur et simple fidéisme qui en tient lieu ? Certes, on s'en défend... mais dans la pratique, qu'en est-il ?

C'est dans un tel climat de confusion charismatique que les hommes d'aujourd'hui doivent entendre l'annonce de l'Evangile, et que les chrétiens ont à vivre et à découvrir la dimension sacramentelle de leur existence. Qu'avons-nous donc fait de ces dons prodigieux où Dieu confie aux hommes sa parole de vie, la mort et la résurrection de son Fils, pour qu'ils se les transmettent, se les donnent les uns aux autres, se les partagent ensemble, les reçoivent les uns des autres, les uns par les

autres ? Les sacrements ont véhiculé tant d'exercice arbitraire du pouvoir qu'ils seraient déjà bannis si la foi des laïcs n'était pas encore plus forte que la domination de ceux qui en ont la propriété exclusive de fait. Inutile et insensé de chercher ailleurs une autre illumination que celle du Baptême, un autre signe de la présence de Jésus que celui de l'Eucharistie, une autre marque de l'amour de Dieu que celle du sacrement de Pénitence... Mais mesure-t-on assez dans quelles fondamentales ambiguïtés ces sacrements sont traditionnellement célébrés, quelle foi par moments désespérée on exige des chrétiens qui doivent goûter les signes de leur libération et de la vérité de leur vie au sein de relations factices ou oppressives ? Il serait temps pour le peuple chrétien de réintégrer la vocation que les clercs lui ont enlevée, de renouer concrètement avec sa dimension sacerdotale et prophétique, d'habiter en plénitude ces sacrements qui signent et célèbrent l'audacieuse confiance de Dieu-Serviteur totalement remis entre nos mains et où l'institution a trouvé pourtant l'expression la plus sûre et la plus sournoisement abusive de son pouvoir. Le peuple de Dieu est tout entier charismatique. Tout en le disant, l'institution lui enlève la possibilité d'en avoir conscience et de mettre en œuvre ces charismes qui l'habitent « pour le bien de tous ».

L'institution défend les *modalités actuelles* du sacerdoce comme on défend une place fortifiée, elle garde ses ministères avec l'acharnement que l'on met dans la société civile à garantir sa promotion de cadre. Si elle déployait autant de ténacité pour se mettre humblement à la recherche de ce que peut aujourd'hui suggérer l'Esprit sur cette question, sans doute éveillerait-elle moins de suspicions sur la réalité charismatique des fonctions sacerdotales. Mais son discours a beau être plein de piété, il laisse transparaître la volonté de sauvegarder les droits et les privilèges d'une caste. Il force donc la conscience chrétienne à regarder les fonctions ministérielles dites charismatiques sous un autre jour, moins glorieux. Si elles ne peuvent être service fraternel que dans un contexte de domination, si elles ne sont reconnues comme charismatiques que dans des limites aussi étroites, peut-être faut-il soupçonner non seulement leurs modalités d'expression, mais les justifications qui en sont données. Les belles proclamations formelles contiennent en tout cas assez d'ambiguïtés sous-jacentes pour qu'on ne se laisse pas duper par une réalité prétendue éternelle et absolue et qui ne peut être que contingente. Le vent de l'Esprit ne souffle pas dans les musées. Il devance et accompagne le mouvement d'une histoire que les hommes font joyeusement et courageusement. On constate donc que, par sa raideur dogma-

tique et psychologique, l'institution se trouve curieusement hâter les maturations, les prises de conscience, parfois douloureuses, mais susceptibles de porter plus de germes pour les générations de demain que les blocages dans lesquels s'emprisonne l'autorité constituée en refusant le mouvement de la vie. Dieu a donc de l'Esprit. L'Eglise ne peut tenir en échec son patient désir d'une humanité fraternelle à laquelle il donnera un jour le visage du Christ. Les ossements desséchés ne peuvent que reprendre vie, les bastions les mieux gardés ne peuvent que tomber, la raideur de nuque, l'incirconcision du cœur, le défaut d'intelligence ne peuvent résister à l'Esprit de Dieu.

IV

charismes et royaume de dieu

Ce que l'on sait dans la foi, c'est que l'Esprit touche qui il veut pour faire avancer le Royaume de Dieu. Ce peut être les gens solidement en place dans l'Eglise, ce peut en être d'autres, qui reconnaissent ou non un lien avec elle. La constante du choix de Dieu dans la Bible fait apparaître des lignes de force qui peuvent toujours réorienter notre foi ecclésiale en l'Esprit : Dieu choisit, en effet, comme porteurs de l'espérance, des pauvres, des exclus. C'est sur le Serviteur d'Isaïe que repose l'Esprit qui ouvre l'avenir de Dieu à la multitude. A la différence de nos discriminations électives, Dieu fait confiance à ceux qui se font huer sur le chemin qui les conduit un jour à la mort, comme Jésus de Nazareth, aux laissés pour compte, aux esclaves de nos sociétés, méprisés et grotesques, tout désignés pour des fins sans gloire. Saint Jean ne nous dit-il pas que Jésus nous donne l'Esprit sur la Croix, à l'instant de sa mort (Jn 19, 30) ? C'est pourquoi une Eglise est charismatique dans la seule mesure où elle est capable de perdre sa vie, s'il le faut, pour que vive l'Esprit, où elle accepte de mourir sans cesse pour s'ouvrir à la nouvelle création d'une humanité renée en Jésus mis à mort et ressuscité. Si l'Eglise est toujours tentée de se prendre pour le Royaume de Dieu et de défendre sa place comme s'il s'agissait de celle de Dieu, l'Esprit sera toujours là pour lui rappeler d'une façon ou d'une autre qu'il remplit l'univers et ne peut devenir la distinction privée d'une caste, d'un groupe, d'un sexe, d'une société, d'une politique, d'une culture ou d'une morale. L'Esprit ne peut que désapproprier l'Eglise d'elle-même. Il la fait devenir pauvre de ses certitudes, de son langage, de ses dogmes ; car il lui répète qu'elle n'est ni Jésus-Christ, ni le Royaume, mais servante, servante inutile, désignant

seulement et humblement aux hommes la Jérusalem céleste dont les frontières ne peuvent se limiter à celles qu'elle est toujours tentée de lui imposer.

Pour aller à la rencontre des hommes, pour leur ouvrir le cœur de Dieu, l'Esprit se passe des clefs de la connaissance dont, volontairement ou non, nous privons les pauvres, des clefs du pouvoir dont nous les abusons. Parce qu'il est non Esprit de l'Eglise mais Esprit de Dieu, il dépayse, il désoriente pour orienter plus justement vers celui qui a fait des sans-visages charismatiques officiels le ferment de ce Royaume de Dieu qu'eux seuls sont susceptibles de recevoir et de construire tout ensemble. Sur eux repose l'Esprit créateur, en eux brûle le feu du renouveau charismatique insoupçonnable et réel qui doit embraser un jour l'humanité entière. Ces charismatiques qui s'ignorent souvent et qu'on ignore tout autant pourraient peut-être faire comprendre à l'Eglise ce que signifie concrètement l'espérance que nous donne le Christ lorsqu'il dit : « *Courage, j'ai vaincu le monde !* » (Jn 16, 31).

nelly beaupère

le retour du miraculeux

« Le catholique se sent mal à l'aise dès qu'on le prive du miraculeux (...) Le mouvement pentecôtiste et ses retombées « charismatiques » n'ont pas tardé à combler ce qui menaçait de devenir une lacune insupportable. Le miraculeux fait sa rentrée par le porche de l'Esprit : on parle en langues... Et qu'on ne s'étonne pas si une certaine autorité ecclésiastique paraît cautionner le mouvement : toute religion positive se fonde (...) sur des réalités miraculeuses dont l'autorité se présente comme le canal et le prolongement. Avec l'effacement du miraculeux la hiérarchie ecclésiastique et le sacerdoce ministériel perdraient rapidement leur raison d'être. »

jean kamp, *Credo sans foi, foi sans credo,* Paris, Aubier Montaigne, 1974, p. 156.

que faut-il faire pour que l'esprit descende sur nous ?

« Se rassembler, prier, chanter, faire silence, se laisser imposer les mains, bref, accomplir un certain nombre de gestes décrits depuis fort longtemps. En cela, le Saint-Esprit semble soucieux de se faire reconnaître par la hiérarchie ecclésiastique en empruntant les voies indiquées par les Ecritures. Pour moi, la venue de l'Esprit chez le centurion Corneille, non prévue par les circuits ecclésiastiques, me paraît plus significative que les gestes qui, en dehors d'un univers culturel très limité, n'ont plus beaucoup de sens. Il en est de même pour certaines manifestations. A quoi ça sert de parler en langues incompréhensibles ? Je préfère passer une heure à apprendre quelques mots de portugais ou d'arabe plutôt qu'à prier pour recevoir un don de langue, dont je ne saurais trop quoi faire. Et c'est vrai que la joie est l'un des fruits de l'Esprit, mais s'agit-il d'une joie qui est capable d'aller ouvrir les prisons des torturés basques et brésiliens ? Ne s'agit-il pas trop souvent d'une joie qui permet d'oublier ces torturés, et qui suggère qu'en étant gentils avec les bourreaux on pourrait arriver à les convertir ? Là encore, les charismatiques risquent de court-circuiter l'engagement austère et de résoudre les conflits de façon un peu prématurée. Pour moi, l'Esprit me pousse à exploiter au maximum mes ressources humaines, à reconnaître chez les autres le même effort et à combattre tout ce qui empêche la libération avec les moyens que nous avons à notre disposition, sans dépendre de miracles qui nous dispenseraient d'être pleinement responsables de notre action. »

jean-pierre muret, « Le Saint-Esprit ne plane pas dans les airs », *Culture et foi* 46, nov.-déc. 1975, p. 15 (5, rue Sainte-Hélène, 69002 Lyon, le n°, 5 f.).

une double question

Dans son livre La foi d'un chrétien révolutionnaire, *Philippe Warnier, après avoir marqué de sérieuses réserves face au renouveau charismatique, relève la part d'authenticité du questionnement ainsi posé aux chrétiens :*

« Pourtant, il me semble que le renouveau charismatique pose aux chrétiens parmi lesquels je me reconnais, une double question, qu'il nous faut savoir entendre.

La première est la suivante : prenons-nous au sérieux la dimension mystique de la vie humaine en général, de la vie chrétienne en particulier ? Comprenons-nous, pour reprendre le jargon marxiste, cette « région de la superstructure religieuse » dans son autonomie et sa spécificité ? Ne crions-nous pas trop vite au « folklore » ou au « sentimentalisme » mystificateur ? Pourquoi le phénomène mystique, susceptible comme tous les autres d'une tentative d'interprétation scientifique à la fois nécessaire et insuffisante à nos yeux de croyants, devrait-il échapper à une lecture dans la foi que nous ne refusons pas de faire en ce qui concerne par exemple l'univers politique ? N'y a-t-il pas une ignorance énorme parmi nous de l'importance et de la fécondité des courants mystiques dans l'histoire de l'Eglise, qui n'ont pas toujours, et de loin, été « dépolitisants » ? Une des croyances et des requêtes des néo-pentecôtistes, c'est que l'Esprit a une réalité et qu'il n'est pas déplacé de demander à Dieu de nous l'envoyer. N'est-ce pas là le signe d'une foi pleine de santé ? Certes, les manifestations quelque peu fracassantes de cet Esprit, que nous interprétons avant tout comme le levain non repérable parce queperdu dans la pâte, ont parfois de quoi nous gêner. Mais, après tout, son « matérialisme » soudain nous ferait-il peur, à nous qui nous disons dégagés des nuages fades de l'idéalisme et du spiritualisme ? Certes, le renouveau spirituel risque de camoufler une marchandise beaucoup plus ancienne et fort suspecte : le refus de l'histoire, des libérations humaines à accomplir, de l'action militante. Mais qui nous empêche de refuser ce succédané de vraie prière au profit d'un renouveau spirituel qui s'articulerait vitalement avec les tâches de libération ?

C'est ici qu'une deuxième leçon peut nous être utile : notre expression religieuse, une fois écartés le sentimentalisme, le triomphalisme désuet, les oripeaux dorés, la musique d'orgue et les vapeurs d'encens, ne s'est-elle pas terriblement appauvrie, desséchée, rationalisée ? L'austérité de nos fêtes finit par tourner à la misère artistique. La couleur, la musique, la danse sont aussi nécessaires au croyant pour exprimer sa foi qu'au militant pour témoigner de ses espoirs. »

philippe warnier, *La foi d'un chrétien révolutionnaire,* Paris, Arthème Fayard-Mame, 1975, pp. 123-125.

vivre dans l'esprit de jésus-christ

Le mouvement charismatique est souvent perçu comme une redécouverte de l'importance de l'Esprit Saint dans la vie des chrétiens. Il faudrait plutôt y voir d'abord un des signes de la revanche du sacré dans la culture profane. Dans cette perspective, les questions théologiques à envisager en premier lieu sont celles qui concernent les rapports entre besoin religieux et foi chrétienne. Cette première étape franchie, la réflexion peut s'efforcer de discerner ce que veut dire : « vivre dans l'Esprit de Jésus-Christ ». Deux critères se présentent alors : le réalisme de l'incarnation et le dynamisme de la liberté. De là surgissent quelques interrogations à l'égard du « Renouveau », ainsi qu'une invitation à vivre sous le régime de la Promesse : il ne peut y avoir de saisie immédiate et définitive de l'Esprit.

« Dieu est mort » mais « Jésus revient ». Depuis quelques années, l'Europe voit déferler le flux et le reflux des courants théologiques et spirituels qui ont marqué les années 60 aux Etats-Unis. Aujourd'hui, des îlots de contemplation surgissent au sein de nos sociétés de consommation. De nombreux jeunes refusent les chemins de la réussite matérielle que leur trace la raison occidentale et se tournent vers les recherches spirituelles qui pourront combler leur désir de vivre en plénitude. D'année en année se multiplient ainsi des foyers d'effervescence religieuse au sein ou en marge de cette « cité séculière » que l'on disait allergique à toute idée de Dieu. La prière a pris le relais de la critique, et divers mouvements piétistes d'origine protestante sont venus répondre aux aspirations qui se faisaient jour. Un des plus marquants est sans conteste *le mouvement de Pentecôte.* Né au début du siècle avec une volonté de réveiller les Eglises, il sera très vite amené à se constituer en dénominations indépendantes, dont les plus connues sont les « Assemblées de Dieu ». Il resurgira pourtant cinquante ans plus tard dans les grandes Eglises protestantes. Ses pasteurs seront également particulièrement actifs au sein de la *Jesus Revolution.* Mais le phénomène le plus inattendu sera la pénétration, en 1967, de la spiritualité pentecôtiste dans l'Eglise catholique. L'extension rapide du mouvement constitue, comme le note Jean Séguy, « *un des faits les plus importants de la conjoncture religieuse actuelle* »[1].

1. J. SEGUY, art. « Pentecôtisme », **in Encyclopaedia universalis,** vol. 12, Paris, 1972, p. 754.

Le néo-pentecôtisme catholique, que d'aucuns préfèrent appeler « renouveau charismatique », d'autres « renouveau dans l'Esprit » ou tout simplement « renouveau », pose un certain nombre de questions à la théologie catholique comme à la vie de l'Eglise. La littérature issue du « renouveau » reste pour le moment essentiellement descriptive et adopte souvent un ton édifiant ou apologétique. La réflexion théologique n'en est pourtant pas absente, mais elle cherche surtout à susciter une compréhension plus favorable au réveil spirituel en cours [2]. Cet effort est indispensable : si nous n'avons pas un minimum de sympathie à l'égard des phénomènes que nous voulons étudier, notre investigation risque en effet de manquer les pistes qui seraient à explorer. Il reste cependant place pour des points de vue plus « extérieurs » qui, gardant un certain recul, s'attarderont davantage sur des chemins jugés trop critiques par ceux de l'intérieur. Ayant déjà eu l'occasion de souligner le dynamisme du « renouveau », les promesses qu'on pouvait en attendre, et les fortes interpellations qu'il adressait aux Eglises [3], je m'attacherai surtout dans cet article à *soulever quelques-unes des questions que des chrétiens, voulant vivre dans l'Esprit de Jésus-Christ, peuvent légitimement poser à un tel réveil spirituel.*

I

le retour du spirituel

Le « renouveau », dit-on souvent, c'est le retour du Saint-Esprit dans la prière et la vie d'un certain nombre de chrétiens qui redécouvrent l'importance de la troisième personne de la Trinité longtemps méconnue dans les Eglises d'Occident. On demande alors au théologien de discerner quel type de questions le mouvement charismatique pose à notre théologie de l'Esprit-Saint. C'est aller trop vite en besogne et prendre

2. Cf. en particulier : K. et D. RANAGHAN, **Le retour de l'Esprit,** Paris, Cerf, 1972 ; Cardinal L. SUENENS, **Une nouvelle Pentecôte,** Paris, D.D.B., 1974 ; **Le renouveau charismatique. Orientations théologiques et pastorales,** Colloque de Malines, 21-26 mai 1974, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974. Cf. également : R. LAURENTIN, **Pentecôtisme chez les catholiques,** Paris, Beauchesne, 1974. En traitant des risques et de l'avenir du renouveau, l'auteur adopte « une attitude de compréhension intérieure et d'observateur participant ».
3. Je me permets de renvoyer ici à un travail réalisé au Centre théologique de Meylan : **Mouvement de Jésus et renouveau dans l'Esprit** (coll. Dossiers libres), Paris, Cerf, 1975.

au départ un angle d'attaque trop spécifique. Les premières questions soulevées par le « renouveau », et peut-être les plus importantes, se situent davantage au niveau de la rencontre entre besoin religieux et foi chrétienne. L'article de J. Monfouga-Broustra, « comparant » un culte de possession africain et les manifestations charismatiques au sein du pentecôtisme, nous invite d'ailleurs à prendre d'abord en compte, dans notre réflexion théologique, les rapports entre profane et sacré qui s'établissent aujourd'hui au sein d'une « culture chrétienne » secouée par d'importants bouleversements sociaux.

1 une revanche du sacré dans la culture profane

On se souvient de toute la littérature théologique qui s'est déployée, il y a une dizaine d'années, autour de la « sécularisation » et de la « mort de Dieu » dans nos sociétés scientifiques et techniques. Inutile d'insister. Depuis, des théologiens de la « cité séculière », comme Harvey Cox, font l'éloge de la fête et président, en habit de satin blanc décoré de broderies roses, de grandes manifestations religieuses où se déversent les insatisfactions engendrées par une vie trop planifiée et sans horizons [4]. On en arrive aujourd'hui à parler de *« revanche du sacré dans la culture profane »* [5]. Et dans ce contexte, *le « renouveau » apparaît d'abord comme un retour du spirituel, avant même d'être un retour de l'Esprit.*

Il n'est pas question de nier ici l'enracinement évangélique de la spiritualité pentecôtiste. Nous nous trouvons en effet, dans les « Assemblées de Dieu » comme dans le « renouveau », devant une volonté de redécouvrir la vie dans l'Esprit telle que nous la rapportent les Actes des Apôtres. Mais nous y décelons facilement aussi *une démarche répondant à merveille à un certain nombre d'aspirations religieuses* qui débordent de loin le cadre du christianisme. Je pense à ce jeune me racontant son itinéraire spirituel de ces dernières années. Ayant rejeté comme beaucoup d'autres son éducation catholique, il crut un certain temps que le salut lui viendrait d'Extrême-Orient. Résidant à Paris, il fréquenta

4. J. DUCHESNE, **Jesus Revolution, made in U. S. A.**, Paris, Cerf, 1972, pp. 43-44.
5. L. KOLAKOWSKI, « La revanche du sacré dans la culture profane », **in Le besoin religieux,** Neuchâtel, La Baconnière, 1974, pp. 13-45. Cf. aussi la thèse de J. MONFOUGA-BROUSTRA présentée en cette livraison de **Lumière et Vie,** pp. 69-87 : le pentecôtisme réagissant contre la perte des valeurs traditionnelles est rapproché du **Bori** luttant contre l'acculturation par l'Islam. « Il est un des signes de l'intrusion de l'irrationnel dans une société qui s'en croyait désormais protégée. » (**loc. cit.**, p. 81).

ainsi de nombreux groupes, dont le plus connu est la « Mission de la lumière divine » du Guru Maharaj Ji. Il s'est aujourd'hui libéré de ce qu'il appelle maintenant « ces dangereuses illusions » et apprécie, de manière toute nouvelle, la vie en Eglise. Ce même jeune me disait sa réticence à l'égard du mouvement charismatique qui lui rappelait trop les pressions religieuses qui l'avaient un moment fasciné : « Mettez Jésus à la place de Krishna, mais vous avez toujours le même type de discours ». Il redoutait en particulier l'infantilisme d'un vocabulaire de deux cents mots qui fonctionnait de manière très totalitaire.

Sans majorer la portée d'un tel témoignage, il faut l'entendre. Il n'est pas question, pour autant, de refouler le besoin religieux, trop lié au sens que les hommes cherchent à donner à leur vie pour être considéré comme quantité négligeable. Il nous semble même *indispensable de prendre en compte cette quête spirituelle* qui risque de se fourvoyer en des directions pour le moins discutables. Je pense à cet étudiant africain venu, avec quelques camarades, m'interroger sur Dieu : dans l'année, il était passé de la secte de Moon aux témoins de Jéhovah pour aboutir finalement à un groupe de Rose-Croix. Dans son livre sur le phénomène hippie, Michel Lancelot nous livre également le témoignage d'un jeune drogué qui donne à réfléchir. Ce garçon lui a confié : « *Nous avons hésité à nous engager dans cette voie. Et avant de prendre cette décision que nous savions grave, eh bien, franchement, nous avons jeté un dernier regard aux Eglises classiques de notre enfance. Aidez-nous à retrouver Dieu, avons-nous demandé... Nous étions déjà des milliers aux Etats-Unis à ce stade de dérive religieuse. Et qu'avons-nous entendu en guise de réponse ? Des prêtres, des pasteurs, des rabbins et des popes, prêchant de vieilles histoires poussiéreuses et invraisemblables, ou bien se chamaillant sur les nécessités du célibat chez les prêtres, de la contraception chez les couples. Nous demandions Dieu et on nous parlait de pilules !* »[6].

2 ambiguïtés du sacré

Nous devons prendre acte de toutes les attentes religieuses qui se manifestent aujourd'hui et dépasser les slogans d'une prétendue mort du sacré. Et, dans ce contexte, il faut reconnaître le rôle important que joue déjà le « renouveau » au sein d'une jeunesse qui a faim et soif de Dieu. La catéchèse néo-pentecôtiste part de cette recherche religieuse et

6. M. LANCELOT, **Je veux regarder Dieu en face** (coll. J'ai lu), Paris, Albin Michel, 1972, p. 128.

l'oriente vers la personne de Jésus-Christ : « *Si vous voulez entendre la parole de Dieu, il vous faut écouter Jésus. Si vous voulez voir Dieu, vous devez le rencontrer en Jésus* ».

Il ne suffit pourtant pas de baptiser foi chrétienne toute manifestation de religiosité, fût-elle tournée vers la personne de Jésus. La conversion au Dieu de Jésus appelle une critique du sacré. Dans les religions, ou les ersatz de religion, les hommes ont toujours eu tendance à sacraliser les forces qui les dépassaient et à attendre d'elles la solution immédiate à leur désir de bonheur. En nous abandonnant à l'arbitraire des puissances sacrées ou en essayant de les capter à notre profit par des rites ou incantations, nous nous laissons dessaisir de notre raison et de notre liberté par des réactions infra-humaines. Aujourd'hui comme hier, certaines attitudes religieuses sombrent trop facilement dans l'aliénation ou la magie. Elles se créent des idoles qui sont autant d'obstacles à une véritable progression spirituelle[7].

Nous ne nions pas l'importance du sacré, « *qui paraît être, sur la terre des hommes, ce qui peut faire irruption partout, mais qui n'est nulle part : ce « partout » et ce « nulle part » s'inscrivant paradoxalement dans un lieu privilégié* »[8]. Cette force de rupture, qui échappe à tout calcul et à toute maîtrise, n'appartient pas au texte de nos décisions. Elle les environne. Lorsque l'homme se livre à l'inspiration du sacré pour être défait par lui, il y a bien un mouvement d'ouverture qui peut conduire à l'abandon entre les mains de l'Autre. Mais il y a aussi *un risque d'évasion dans des pouvoirs magiques qui entraînent le sujet hors de lui-même* et le déchargent de ses responsabilités. L'attitude magique est, en ce sens, à l'opposé du mouvement éthique qui requiert l'autonomie d'un sujet se déterminant lui-même à travers ses propres actes. Or la révélation biblique s'adresse à des hommes libres. Le message des prophètes

7. Cf. aussi l'interrogation de J. MONFOUGA-BROUSTRA : au cœur des incertitudes provoquées par la crise culturelle, ne risque-t-on pas de se prouver son existence par un recours à des manifestations de type extraordinaire : « N'est-on pas en face, à ce niveau, beaucoup plus que d'une transcendance mystique, d'une recherche de puissance surhumaine, ou plutôt d'une sur-puissance humaine pour son compte personnel ? » (**loc. cit**, p. 82). Nous n'oublions pas qu'une attitude idolâtrique s'investit aujourd'hui en bien d'autres domaines que la religion : appât du gain, exaltation du sexe, culte du pouvoir et de la personnalité, sacralisation de la science et du progrès, adulation des vedettes et des champions...

8. S. BRETON, **Du principe**, Paris, Aubier, Cerf, Delachaux, D. D. B., 1971, p. 204.

et la vie de Jésus nous révèlent que la foi en Dieu est aussi exigence d'une vie pleinement humaine. Rencontrer Dieu n'est pas s'anéantir dans un monde totalement étranger à notre vie quotidienne, c'est au contraire rencontrer Quelqu'un qui, chaque jour, attend tout de nous.

3 protestations prophétiques

Il nous faut retrouver aujourd'hui la vigueur des protestations prophétiques qui ont retenti en Israël : « *L'amateur de cendres, le cœur abusé, s'égare. Il ne sauvera pas sa vie et ne dira jamais : ce que j'ai eu en main, n'est-ce pas un leurre ?* » (Is 44, 20). Et pourtant, « *ils reculeront, tout honteux, ceux qui se confient aux idoles, ceux qui disent à ces images fondues : vous êtes nos dieux* » (Is 42, 17). Pourquoi cette manière de prier Yahvé qui confine à l'idolâtrie ? « *Vous avez multiplié les prières, moi je n'écoute pas... Cessez de faire le mal ! Apprenez à faire le bien, recherchez le droit, secourez l'opprimé, soyez justes pour l'orphelin, plaidez pour la veuve...* » (Is 1, 15-17)

Avec les prophètes, les fidèles de Yahvé sont renvoyés à l'exercice de leurs responsabilités humaines. Pour échapper aux pièges du sacré, les croyants auront à travailler à la transformation du monde. Il leur faut accueillir en hommes responsables ce Royaume de justice, de paix, de vérité et d'amour que Dieu leur promet. L'Esprit de Yahvé repose sur celui qui fait droit aux miséreux en toute justice (Is 11, 1-9). Il envoie porter la bonne nouvelle aux pauvres et rendre la liberté aux opprimés (Is 61, 1-3 ; Lc 4, 18).

4 le réalisme de l'évangile

A l'époque du Nouveau Testament, il y avait deux courants spirituels prédominants : les *traditions mystiques* qui cherchaient le salut dans l'évasion du monde et de l'histoire, et les *traditions prophétiques* pour lesquelles le salut, reçu comme don de Dieu, se traduisait au niveau d'un engagement historique[9]. Les traditions mystiques, qui se développeront dans la tradition chrétienne d'Orient et d'Occident, ont déjà leur place dans le langage du Nouveau Testament, mais l'esprit d'extase et de contemplation est toujours subordonné à l'esprit de prophétie. St Paul, qui a expérimenté lui-même l'extase et le don des langues, ne réprouve pas radicalement l'enthousiasme religieux mais il renvoie sans cesse au

9. F. URBINA, « Mouvement de réveil religieux et discernement chrétien des esprits », **Concilium** 89, nov. 1973, pp. 51-62.

réalisme de l'Incarnation. Aux Romains, il dira que ce temps de la foi est un temps d'espérance et de patience (Rm 8, 25), où il nous faut assumer « *la douleur de l'enfantement* » (Rm 8, 22). Il rappellera également aux Corinthiens que nous sommes dans le temps de la Croix (1 Co 1, 17-31).

II

discerner l'esprit de jésus-christ

Le retour du spirituel et le mouvement charismatique nous amènent à évoquer ce que nous dit l'Ecriture de l'action de l'Esprit. Mais comment pouvons-nous aujourd'hui, dans la perspective du Nouveau Testament, reconnaître ce qui vient de l'Esprit ?

1 un critère fondamental : l'incarnation

Discerner l'Esprit, c'est se référer à deux pôles d'objectivité : le Christ et les autres. Il n'y a pas d'autre Esprit pour les chrétiens que celui de Jésus, cet homme crucifié sous Ponce-Pilate et proclamé Vivant par la communauté apostolique (Ac 2, 36). « *Au sujet des dons de l'Esprit, je ne veux pas, frères, que vous soyez dans l'ignorance. Vous savez que, lorsque vous étiez païens, vous étiez entraînés, comme au hasard, vers les idoles muettes. C'est pourquoi je vous le déclare : personne, parlant sous l'influence de l'Esprit de Dieu, ne dit : « Maudit soit Jésus » et nul ne peut dire « Jésus est Seigneur » si ce n'est par l'Esprit-Saint.* » (1 Co 12, 1-3). Par l'Esprit, nous sommes renvoyés aussi au réalisme quotidien. Le Christ est vivant aujourd'hui dans le plus petit de nos frères (Mt 25, 31-46). Gardons-nous de poser les problèmes religieux en des termes « spirituels » qui nous éviteraient de partager avec nos contemporains la dure condition humaine. Dieu n'a pas voulu rencontrer son peuple en dehors des chemins de l'histoire. « *A ceci vous reconnaissez l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu dans la chair est de Dieu.* » (1 Jn 4, 2). Pour nous aujourd'hui, il n'y a pas de meilleure blessure à l'illusion que le rapport aux autres, vécu dans la vérité des affrontements et la patience de l'amour.

La vie en Esprit se joue et se décide au sein des tâches humaines. L'Esprit prolonge jusqu'à nous l'alliance de Dieu avec son peuple. En Jésus-Christ, Dieu et l'homme se compromettent mutuellement. Les traces de l'un s'imbriquent désormais dans celles de l'autre. Toute la vie terrestre

de Jésus a été sous l'emprise de l'Esprit de Dieu, mais la puissance de l'Esprit s'est manifestée pleinement en lui dans sa mort, lorsque jaillissent de son cœur transpercé la vie, la résurrection pour tous ses frères. Baptisés dans l'Esprit de Jésus, c'est dans sa mort que nous sommes baptisés, c'est-à-dire dans l'acte même où Jésus se livre jusqu'au bout aux hommes. Notre accueil de l'Esprit passera donc par une expérience de renoncement, dans une solidarité avec tous ceux qui sont sur la croix. L'Esprit se manifeste en tous ceux qui prennent sur eux la détresse des hommes et n'hésitent pas à livrer leur vie pour la justice. Il nous faut finalement partager « *la passion du Christ pour l'homme, passion à ce point folle et radicale qu'elle place l'Esprit sous notre dépendance et nous en rend responsables* »[10]. Entrer dans l'Esprit de Dieu, c'est faire confiance avec lui à la liberté de l'homme.

2 « où est l'esprit, là est la liberté »

La vie en Esprit est celle qui nous délivre des nostalgies religieuses par l'exercice effectif de cette liberté profonde qui nous vient de la foi. La loi de l'Esprit qui nous donne la vie en Jésus-Christ nous libère de la loi du péché et de la mort. Nous n'avons pas à nous courber devant les idoles que nous fabriquons, « *nous ne marchons pas sous l'empire de la chair mais de l'Esprit* » (Rm 8, 2-4). L'Esprit n'est pas une puissance sacrée qui nous fascinerait par des dons merveilleux. Il respecte profondément les choix de notre conscience, et ses inspirations ne nous dispensent jamais de mettre en œuvre notre raison et notre liberté. Depuis Pentecôte, l'Esprit n'est plus une force qui s'impose et nous tombe dessus, mais une personne qui se propose discrètement à notre libre consentement : « *Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba - Père ! Tu n'es donc plus esclave, mais fils...* » (Ga 4, 6-7).

La liberté est le fruit, la marque de l'Esprit. C'est le charisme des charismes, car même l'amour n'est pas possible sans la liberté. *Les « spirituels » se reconnaissent au fait qu'ils sont des hommes libres.*

3 le dur apprentissage de la liberté

La liberté est difficile aujourd'hui dans un monde qui privilégie les modes passagères, les enthousiasmes faciles, l'attrait du sensationnel. Comment devenir nous-mêmes dans une société qui nous ballotte à tout

10. R. PARENT, **L'Esprit vous rendra libres**, Montréal, Fides, 1974, p. 76.

vent de doctrine et ébranle toutes nos sécurités ? Comment communiquer à un certain degré de profondeur sans céder au vertige de la fusion impossible ? Comment rejoindre les autres sans sacrifier nos légitimes différences ? De telles questions, parmi d'autres, se posent aujourd'hui à tout homme qui veut vivre dans la liberté de l'Esprit au sein de la société et de l'Eglise. Le « renouveau » a le mérite de proposer une réponse qui en vaut bien d'autres. Mais les fruits qu'il récoltera seront à la mesure de la liberté qu'il aura semée. A ce sujet, trois interrogations se font jour.

Tout d'abord, certains témoignages me semblent souvent manquer de discrétion. Ils cherchent à *faire impression.* Un témoignage porte d'autant plus qu'il ne veut pas convaincre. Le prosélytisme est payant au niveau du recrutement. Il n'est pas sans expliquer de premières moissons impressionnantes. Mais il y a une manière d'emporter l'adhésion qui peut réserver des lendemains qui déchantent. Les retombées sont d'autant plus brutales que les départs ont été plus foudroyants.

Ma seconde interrogation porte sur la chaleur et l'enthousiasme de certaines assemblées. On peut être gêné par un climat où la spontanéité apparente n'exclut pas *une certaine pression collective.* Certaines conversions apparaissent un peu comme un coup de force de l'Esprit. Il ne s'agit pas de nier l'importance de certaines expériences décisives dans une vie. La foi n'est pourtant pas une illumination subite qui nous obligerait magiquement à l'amour. La vie spirituelle suppose toujours le difficile et lent travail de la liberté, un travail qu'aucune communauté ne peut faire à notre place.

On peut s'interroger enfin sur *certaines tendances à se réfugier dans un microcosme sans conflits.* André Godin analyse, dans une étude psychosociologique, l'évitement des discordances qui se manifeste dans les assemblées charismatiques. « *La règle implicite du jeu est une prise de parole, protégée de toute prise de parole non convergente par une coupure qui permet au groupe de l'achever en prière unanime, spontanée, enthousiaste, mais ramène au silence les particularités concrètes et « historiques » du témoignage.* »[11] Ce qui menace une telle pratique,

11. A. GODIN, « Moi perdu ou moi retrouvé dans l'expérience charismatique : perplexité des psychologues », **In Actes de la 13e Conférence internationale de sociologie religieuse,** 30 août - 4 sept. 1975, Lille, C. I. S. R. (39, rue de la Monnaie), 1975, p. 321.

c'est la vieille tentation cléricale et totalitaire qui voudrait *réaliser dans l'histoire l'unité de la chrétienté.* En fait, l'histoire est *encore* ouverte, l'unité n'est *pas encore* venue, et c'est *en espérance* que toutes choses sont unes. L'Esprit qui nous ouvre aujourd'hui à la liberté est aussi celui qui autorise les différences. Et le théologien rejoint bien volontiers le psychologue lorsqu'il déclare : « *Une expérience qui ne peut se dire, se discuter, se partager dans un dialogue différencié, assumer ses conséquences, n'a aucune signification durable — pas plus en religion qu'en amour* » [12].

4 le poids du jour

Le réalisme de l'Incarnation est aussi exigeant que l'apprentissage de notre liberté. Sur ce point aussi, *les communautés du « renouveau » ont encore à montrer qu'elles ne favorisent pas indûment une évasion affective devant les bouleversements de notre époque.*

On ne peut oublier le contexte sociologique des réveils spirituels de ces dernières années : devant les impasses d'une action politique ou d'une transformation de l'institution ecclésiale, et au sein de mutations culturelles et religieuses que l'on n'arrivait pas à maîtriser, n'a-t-on pas trouvé très vite dans la prière et le recours à l'Esprit une solution par trop facile ? Un des théologiens du « renouveau », le dominicain anglais Simon Tugwell, estime dangereuse « *la tendance à attribuer trop vite à l'Esprit Saint des quantités de choses au lieu de voir en elles les événements humains qui surgissent, mystérieusement et en désordre, dans le cours d'une existence vécue sous le régime de la grâce* » [13]. Comme lui, je pense qu'à notre époque, « *il est urgent d'apprendre à vivre avec des questions sans réponse* ». Il nous faut en particulier assumer les incertitudes et ambiguïtés inhérentes à toute activité spirituelle en ce monde. Une foi pauvre et crucifiée, qui fait confiance sans être toujours à la recherche de signes et de certitudes, restera en tout temps une des meilleures manières d'annoncer l'Evangile. Elle permettra aussi à la liberté croyante de prendre pleinement ses responsabilités, en assumant lucidement le monde limité qui est le sien et en se soumettant à l'ascèse de l'action qui, apparemment au moins, désintègre tous les absolus que l'homme poursuit.

12. **Ibid.**, p. 333.
13. S. TUGWELL, « Quelques questions », **La Vie spirituelle** 600, janv. 1974, p. 68.

5 le poids du collectif

Le réalisme de l'Incarnation, c'est surtout celui d'une vie donnée aux frères, et tout spécialement aux plus pauvres. Je suis favorablement impressionné par le climat fraternel des communautés charismatiques, par la simplicité de leur accueil et leur disponibilité à l'égard de beaucoup de jeunes marginaux. Mais *y a-t-il une suffisante prise en compte des dimensions économiques et politiques de la charité ?* Les membres du « renouveau » français reconnaissent des lacunes à ce niveau. Ils considèrent que cet état de fait est lié à la vague de dépolitisation de la jeunesse après mai 1968, ainsi qu'à l'absence d'engagement politique de la grande majorité des catholiques français. Mais, disent-ils, dans d'autres pays, comme ceux d'Amérique latine, des chrétiens, engagés depuis des années dans la lutte contre l'oppression économique et politique, ont trouvé dans le « renouveau » de nouvelles motivations pour leur engagement social.

Pour ma part, j'observe un clivage très fort entre jeunes charismatiques et jeunes chrétiens plus politisés. Parmi les premiers, il n'est pas rare de trouver d'anciens gauchistes qui brûlent aujourd'hui ce qu'ils adoraient hier. Je remarque aussi que le « renouveau » attire un certain nombre de personnes qui appartiennent aux classes aisées et voient dans les groupes de prière un précieux antidote à la politisation de l'Eglise. Par ailleurs, je ne connais guère de militants d'Action catholique qui, comme le déclare Renée de Tryon-Montalembert [14], se retrouvent, grâce au « renouveau », plus authentiquement militants. Ces observations, il faut l'avouer, sont limitées. Mais, plus fondamentalement, la tendance des charismatiques à ne pas vouloir se considérer comme un mouvement parmi d'autres peut traduire *une allergie à l'organisation collective* et *une volonté de ne pas entrer en conflit* avec des perceptions différentes de la vie chrétienne. Si l'on ajoute à cela les *accents mystiques* qui insistent sur l'intériorité croyante et le dialogue personnel avec Dieu, nous avons *un ensemble de facteurs qui favorisent une vision du monde plus individualiste que politique.*

Nous retrouvons d'ailleurs un comportement analogue à l'égard de la grande Eglise. Pourquoi réformer ou critiquer l'institution pour la renouveler, puisqu'on a trouvé un lieu où il fait bon vivre ensemble ? *L'Eglise risque alors de se réduire à une expérience de chaleur et de*

14. R. de TRYON-MONTALEMBERT, « Où en est le renouveau charismatique ? », **La Vie spirituelle** 609, juil.-août 1975, p. 470.

sécurité, vécue à quelques-uns dans l'instant présent. Là encore, la relation courte l'emporte sur la relation longue, mais je nuancerais, en ce domaine, ma critique. Comme le remarque en effet le Père Congar, « *la grosse Eglise, l'Eglise de tout le monde, même au modeste niveau des paroisses, ne peut guère que rester à un plan de généralité. Cela fait que, même s'ils ne sortent pas de sa large enceinte, beaucoup de chrétiens cherchent une manière de pratiquer le christianisme qui assume plus effectivement leurs besoins ou leurs options et leur permette de mieux coïncider avec eux-mêmes. Pour beaucoup, c'est dans la ligne de l'engagement et de la militance politiques. Pour les fidèles du mouvement pentecostal, c'est dans une vie spirituelle ouverte et docile à l'action de l'Esprit, mais il s'agit toujours de trouver une pratique chrétienne que les cadres communs de la grande Eglise ne peuvent guère offrir* » [15].

III

marcher sous l'impulsion de l'esprit

En christianisme, la vie dans l'Esprit se soumet aux exigences de l'Incarnation et appelle le dynamisme de la liberté. Les pieds sur la terre, il s'agit d'avancer au souffle de l'Esprit en hommes libres. « *Si nous vivons de l'Esprit, marchons sous l'impulsion de l'Esprit.* » (Ga 5, 25). *Nous retrouverons ainsi le chemin de l'espérance et le sens des médiations.* Car, si nous avons été sauvés, c'est en espérance. Nous ne voyons pas encore ce que nous espérons, car voir ce qu'on espère n'est plus espérer (cf. Rm 8, 23-24). Pour le moment, nous sommes seulement « *marqués du sceau de l'Esprit promis, l'Esprit Saint, acompte de notre héritage jusqu'à la délivrance finale où nous en prendrons possession, à la louange de sa gloire* » (Ep 1, 14). Parce que nous sommes encore sous le régime de la Promesse, il ne peut y avoir de saisie immédiate et définitive de l'Esprit. Nous appartenons à une génération impatiente qui, en politique comme en religion, voudrait tout tout de suite. Toute ascension pourtant prend du temps, se ménage des étapes, et suppose qu'on se donne ensemble quelques moyens pour tenir en cours de route. Nous avons tout à attendre de Dieu, de sa Parole qui nous inspire et de sa Grâce qui nous fait vivre. Mais, parce que Dieu attend aussi tout de nous,

15. Y. CONGAR, « Renouveau dans l'Esprit et institution ecclésiale. Mutuelle interrogation », **Revue d'histoire et de philosophie religieuses** 1975 (1), p. 155.

l'Esprit accueilli reste toujours dépendant de nos propres avancées. Il nous faut respecter l'infinie discrétion de Dieu qui se révèle « *dans le murmure d'un silence qui s'évanouit* » (1 R 19, 12).

Ces quelques réflexions en appelleraient encore beaucoup d'autres, si nous voulions, à l'occasion du « renouveau », nous interroger sur toutes les dimensions d'une vie chrétienne dans l'Esprit. Il y aurait, par exemple, parmi les questions posées par la spiritualité pentecôtiste, celles des charismes extraordinaires, du parler en langues, ou de l'interprétation des Ecritures. Il faudrait aussi envisager quelques-unes des interrogations qu'un tel réveil spirituel peut susciter dans les grandes Eglises : rapports entre expérience charismatique et vie sacramentelle [16], entre dons de l'Esprit et organisation ministérielle... Nous pourrions encore scruter davantage ce qui est « *fruit de l'Esprit : amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi...* » (Ga 5, 22). Pourtant il faut nous arrêter ! Divers articles de ce numéro traitent d'ailleurs, sous un angle différent, de l'une ou l'autre de ces questions. Et peut-être est-il bon, en finale, de se laisser renvoyer à la vie. Si la réflexion n'est jamais secondaire, elle est toujours seconde par rapport à l'existence. Et il importe de vivre, et de laisser vivre, avant de vouloir discerner. Un des meilleurs critères reste bien celui du sage Gamaliel : « *Si leur entreprise ou leur œuvre vient des hommes, elle se détruira d'elle-même ; mais si vraiment elle vient de Dieu, vous n'arriverez pas à les détruire. Ne risquez pas de vous trouver en guerre contre Dieu* » (Ac 5, 38-39).

louis boisset

16. On pourrait par exemple réfléchir à un fait significatif : au moment où les sacrements de Confirmation et de Pénitence connaissent une crise sérieuse au niveau de la pratique des catholiques, nous voyons surgir, dans les assemblées charismatiques, la demande de l'effusion de l'Esprit et de la prière des frères.

comptes rendus

théologie / église

Guy GOUREAUX, Jacques RICOT, **Autopsie de l'école catholique,** Paris, Ed. du Cerf, 1975, 150 p.

Il s'agit bel et bien d'une autopsie : les deux auteurs nous présentent un diagnostic fort documenté sur la situation actuelle de l'école catholique. L'information, abondante, est traitée avec la circonspection qui, parfois, s'impose au regard des sources. Ce livre a le mérite de faire une synthèse des diverses informations disponibles : il sera donc utile à tous ceux qui désirent connaître les différents aspects de l'école catholique aujourd'hui. Mais il est bien plus que cela : c'est un « instrument de lutte ». D'une lutte qui, précisément, s'appuie sur une connaissance précise du terrain. Plusieurs rétrospectives historiques viennent à point nommé conforter ce qu'une analyse du présent indique clairement. Le « démontage » de l'idéologie actuelle de l'école catholique, avec les contradictions qu'il met à nu, est remarquablement mené. Les auteurs nous font circuler dans le labyrinthe d'une organisation politico-administrative fort complexe, traitent des biens immobiliers, de la gestion et des sources de financement. Familles et syndicalisme enseignant ne sont évidemment pas oubliés.

Situant la question de l'école au sein de la politique libérale actuelle, les auteurs n'ont pas de peine à montrer que la question scolaire a un enjeu qui déborde le cadre étroit dans lequel on serait tenté de la maintenir. « Service privé d'intérêt général », l'école catholique devient l'enjeu d'une lutte politique contre le libéralisme actuel du pouvoir. A une époque où l'Etat renonce de plus en plus aux charges des services publics pour les soumettre aux lois de la concurrence et de la privatisation, il est utile de manifester que la « querelle scolaire », si elle est déplacée, n'est pas pour autant dépassée. Derrière les motivations religieuses, c'est la nature politique et sociale de l'école catholique que dénoncent les auteurs : la lutte qu'ils mènent contre cette institution fait partie d'un combat plus vaste contre un libéralisme de plus en plus contesté par nombre de militants chrétiens.

Alain DURAND

Jean KAMP, **Credo sans foi, foi sans credo** (Coll. Présence et pensée), Paris, Aubier Montaigne, 1974, 192 p.

L'effort essentiel poursuivi par J. Kamp tout au long de cet ouvrage est de libérer la foi chrétienne du schéma de la connaissance objective sur lequel elle a été calquée. La foi ne se fonde ni sur la connaissance de vérités formulées dans un credo, ni sur celle d'événements historiques particuliers. Elle surgit d'une morale et, plus précisément, d'une « pratique de la charité ». Cet ouvrage se présente comme une « anthropologie de la foi » : il s'agit d'une réflexion sur l'existence humaine menée de telle façon que la foi y apparaît liée aux structures et questions inhérentes à cette vie, et non pas importée de l'extérieur. L'auteur reprend en quelque sorte les affirmations majeures de la foi chrétienne pour les « désobjectiver » et les faire renaître du sein même de notre expérience. La « disposition intérieure » l'emporte ici définitivement sur la « religion positive ». A une époque où le christianisme apparaît à tant d'hommes comme un corps de doctrine et de règles morales toujours et déjà constitué extérieurement à leur propre expérience, comme une somme de « vérités » sans rapport aisément saisissable avec leur vie quotidienne (à tel point qu'une des préoccupations majeures de la pastorale est de « faire le lien entre la foi et la vie »), l'intérêt de la démarche de J. Kamp est considérable. Face une tentative de ce genre, à la fois nécessaire et audacieuse, l'orientation générale de la recherche me paraît plus importante que le produit fini qui nous est ici livré. Non parce que le résultat obtenu serait négligeable, mais parce que tout se joue ici dans le changement de perspectives proposé par l'auteur. Sans doute, de nombreuses questions pourraient être posées. Je pense notamment à la façon dont l'auteur traite du rapport de la foi chrétienne à des événements historiques particuliers (histoire d'un peuple, histoire de Jésus, expérience apostolique de la résurrection). La singularité des événements historiques se trouve en quelque sorte résorbée sous les schèmes généraux d'une expérience humaine universalisable dont ils ne seraient que les « expressions ». Tenir compte du fait que ces événements ne sont pas seulement expressifs, en un lieu et en un temps

donnés, d'une expérience de la foi, est-ce inévitablement vouer la foi à s'enliser dans la connaissance objective et la « positivité » ? Derrière cette question, c'est aussi toute la philosophie mise en œuvre par l'auteur qui est interrogée. Sa démarche trouve à la fois sa fécondité et ses limites dans la facture hégélienne de sa pensée. Mais il est incontestable que l'intérêt de cette recherche l'emporte de beaucoup sur les limites éventuelles de tel ou tel résultat ; ce livre est à lire.

A. D.

Robert AGENEAU, Denis PRYEN, **Après la mission. Christianisme et espoirs de libération,** Paris, Idoc-France, 1975 ; distribution : Libr. L'Harmattan, 18 rue des Quatre-Vents, 75005 Paris.

Cet ouvrage est le troisième volet d'un triptyque sur les missions chrétiennes, inauguré en 1972 par **Chemins de la mission aujourd'hui.** Chacun des volumes marque non seulement l'évolution personnelle des auteurs, mais reflète aussi les étapes actuelles d'un christianisme missionnaire écartelé entre un réformisme timide et sa propre mise à mort. Anciens responsables de la revue **Spiritus** (qui regroupe la plupart des Instituts missionnaires de France), Ageneau et Pryen sont bien placés pour connaître du dedans tout l'éventail des problèmes qui traversent les missions chrétiennes. Avec leurs ouvrages, nous sommes sans doute en présence d'un travail sociologique de première main sur la mission, constitué non pas d'analyses théoriques, mais d'une somme de documents et de témoignages en provenance de divers pays du Tiers-Monde.
Partis d'abord d'un souci de réadaptation des missions chrétiennes, Ageneau et Pryen se sont vite aperçus qu'il fallait totalement renverser les perspectives : ce ne sont pas les missions qu'il s'agit de sauver, le problème est tout entier dans la libération des peuples et des classes opprimées du Tiers-Monde. Et si les missionnaires poursuivent encore la politique de l'autruche, ce ne sera pas un hasard : dans le contexte mondial de lutte de libération, les positions sociales des missionnaires (intérêts matériels, prestige symbolique, pouvoir, etc.) sont déterminantes dans leur conception de la mission.
Sur cette base — conformément à la démarche de Marx dans les **Thèses sur Feuerbach** et l'**Idéologie allemande** (il ne s'agit pas d'interpréter le monde, mais de le transformer ; l'homme, ce sont les rapports sociaux...) —, Ageneau et Pryen ne retracent pas l'histoire des idées, des bonnes intentions des missionnaires. Ce serait encore maintenir les missions dans la méconnaissance de leurs conditions matérielles d'existence. Ageneau et Pryen mettent plutôt à jour ces conditions elles-mêmes, en reprenant les analyses actuelles de l'évolution du système capitaliste, ou des rapports entre les grandes puissances européennes et américaines (d'où partent les missions) et les pays dominés.

Alors que les missions aujourd'hui se cherchent dans des perspectives de type coopération et développement pour les pays du Tiers-Monde, Ageneau et Pryen rappellent que le concept même de Tiers-Monde est un faux concept qui ne fait que cacher les mécanismes de l'exploitation. Ces mécanismes fonctionnent aussi bien en Occident qu'à l'intérieur même des pays dominés. Avec les multinationales et les mass media, toute action réformiste contribue plutôt à renforcer les dominations, à ajuster les classes opprimées au système établi. On l'a vu au Chili, comme en Asie du Sud-Est, la seule question pertinente au sujet des missions chrétiennes est celle de leur position pour ou contre les mouvements d'émancipation. Travailler à la survie des missions, c'est donc travailler à la survie de l'impérialisme lui-même. Participer aux luttes de libération revient à hâter la fin de l'hégémonie occidentale (et donc de la mission tout court) : « Après la mission : cela veut dire que la mission occidentale de ces derniers siècles fait partie peu à peu d'une histoire qui s'achève et qu'il faut savoir en tirer les conclusions » (p. 3-4).

Mais les jeux ne sont pas faits. Ageneau et Pryen prennent soin d'éviter toute perspective politique naïve, et essaient de faire le point sur les débats actuels concernant les alternatives de société libérée. Gramsci, Marcuse, Ernst Bloch sont mis à contribution dans cette quête d'un nouvel espoir. La critique du christianisme (missionnaire) en est sortie affinée, mais moins crispée. Le christianisme comme tel n'est plus qu'une notion abstraite. C'est un « christianisme éclaté » (selon l'expression de Michel de Certeau) qui se donne à voir aujourd'hui, avec les divisions régies par la lutte de classes, avec l'apparition de nouveaux lieux où émigrent des chrétiens sortis de la clôture

de l'Eglise. Pour eux, point question cependant de marginalisation : ce sont les Eglises elles-mêmes, les congrégations, les sociétés missionnaires qui, devant la peur des secousses provoquées par les luttes politiques et sociales, se raidissent pour sauver les meubles. L'espoir monte d'ailleurs — il y a belle lurette — : Ageneau et Pryen peuvent alors se ressouvenir de la pratique de Jésus (telle que Belo l'a montrée dans **Lecture matérialiste de Marc**), hors du Temple, sur les routes, perdu au milieu des sans-espoir, et poursuivi par les prêtres, les pouvoirs établis, pour des raisons d'abord politiques.

Laënnec HURBON

Henri BOURGEOIS, **Le salut comme discours,** Lyon, Paris, Ed. du Chalet, 1974, 174 p.

L'intérêt de ce livre réside dans sa position stratégique : au carrefour de la logique du discours et du salut par le discours. Ce livre tient lui-même un discours de nature énigmatique. C'est un **métadiscours** : il nous offre une grille pour interroger les discours du salut, selon leur contenu et leur forme : il se présente à cet égard comme une sorte de grammaire du discours salutaire. Mais c'est également une **métahistoire,** construisant la combinatoire des discours possibles, dont les discours historiques (christianisme, hindouisme, bouddhisme) apparaissent comme autant de cas. Enfin, c'est une **métaphysique** (ou une théologie), en ce sens qu'il énonce les conditions de validité des discours religieux dans leur rapport au réel : il est sous cet aspect normatif. C'est donc un livre difficile à classer. Son mérite évident, et non des moindres, sera d'offrir aux sociologues, historiens, sémioticiens, un questionnaire ordonné pour l'analyse du discours. Son risque, à mes yeux, est de tomber sous le reproche que l'on fit naguère à Aristote (d'ailleurs à tort) d'avoir fait des catégories grammaticales des catégories du réel : en l'occurrence d'avoir projeté la grammaire du discours sur la réalité. A tort ou à raison ? Si l'A. nous met à juste titre en garde contre les illusions référentielles du **message,** à plus forte raison cette méfiance doit-elle jouer à propos des structures profondes du message, qui relèvent du **code.** Par quelle procédure passer des opérations logiques du discours aux opérations réelles, par ex. comment accorder une valeur référentielle au schéma actanciel (pp. 112, 117) ? L'A. ne le dit pas. L'absence la plus significative dans ce livre, s'agissant des rapports entre le langage et l'action, concerne une véritable élaboration du langage performatif, c'est-à-dire du langage de l'action, de l'engagement et de la promesse (hormis quelques allusions à l'efficacité du langage sacramentel et magique). Une réflexion sur l'essence éthique du langage eût été bien venue dans ce livre sur le salut.

François GENUYT

Jean LE DU, Antoine DELZANT, Henri BOURGEOIS, **Dire le salut, sauver le langage,** Lyon, Paris, Ed. du Chalet, 1974, 168 p.

Cet ouvrage se compose de trois études, centrées sur les rapports du salut et du langage. La première (Le Du) est du type anthropologique : s'inspirant de la célèbre distinction entre l'imaginaire et le symbolique de Lacan, l'A. se livre à une critique de l'idée de salut. Selon notre imaginaire, le salut serait plénitude, totalité, fusion et ne correspond alors qu'à une illusion ; selon l'ordre symbolique, le salut est au contraire réalisme, travail de la différence entre l'homme et Dieu, le moi et l'autre : il ne nous délivre pas de la finitude pour faire de nous des dieux, il la restaure au contraire pour en faire une finitude heureuse, délivrée. Critique « salutaire » qui énonce les conditions d'accession au salut plus que l'annonce du salut lui-même. La seconde (A. Delzant) applique la méthode de lecture sémiotique à trois textes bibliques : extrêmement suggestive, mais pas toujours rigoureuse, elle insiste sur les conditions d'énonciation du salut plus que sur les énoncés eux-mêmes, sur le dire et l'écoute plus que sur le dit. Le risque de confondre les énonciations énoncées avec la parole, la lecture et l'interprétation vive et d'ontologiser les structures du langage n'est pas toujours évité. La dernière étude, celle d'H. Bourgeois, tente de situer cet apport anthropologique et linguistique dans l'intelligence du salut proprement chrétien et de remettre en valeur l'importance des médiations historiques et des actes positifs : le rapport entre le langage et la praxis reste bien en effet la question cruciale qui se pose après la lecture de cet ouvrage.

F. G.

BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT *

ET BULLETIN DE COMMANDE

M. - Mme - Mlle ....

adresse ....

code postal ....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIERE ET VIE pour l'année 1976

* ordinaire France 65 F, Etranger 75 F
* soutien France 70 F, Etranger 80 F
* solidarité France et Etranger 100 F

commande les NUMEROS ....

règle la somme de ....

* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C. C. P. Lyon 3038-78 (Pour les abonnements Étranger, voir également les adresses indiquées en p. 2 de la couverture).

comité d'élaboration

Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 4me trim. 1975
Commission Paritaire : No 50.845

tables des matières du tome XXIV 1975

ensembles

éditoriaux

articles

chroniques

courrier des lecteurs

bibliographie

Supplément au nº **126** de **Lumière et Vie**